東方雜誌

The Eastern Miscellany

第二十卷 第八號

杜里舒號

時事述評（八篇） 記者

近代心理學中之非自覺及下自覺問題 杜[illegible]

杜里舒學說概觀 費鴻年

杜里舒哲學之研究 瞿世英

關於杜里舒與羅素兩家心理學之感想 張君勱

杜里舒生機哲學論 秉志

生機論的概念 宏嚴

杜里舒與現代精神 菊農

杜里舒的著作 費鴻年

和解（小說） 李劼人

聖誕節的新食品（小說） 仲持譯

國學入門書要目及其讀法（轉錄） 梁啓超

上海商務印書館印行

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類

每月二回

本社投稿簡章

一，投寄之稿，或自撰，或翻譯，或介紹外國學說而附加意見，其文體不拘文言白話，均所歡迎。

二，投寄之稿望繕寫清楚，並加新式標點符號，能依本雜誌行格繕寫者尤佳。

三，投寄譯稿，並請附寄原本。如原本不便附寄，請將原文題目，原著者姓名，出版日期及地點，詳細敍明。

四，稿末請注明姓名字住址，以便通信。至揭載時如何署名，聽投稿者自定。

五，投寄之稿，揭載與否，本社不能豫覆，原稿亦概不檢還，惟長篇在五千字以上者，如未揭載得因豫先聲明，並附寄郵資寄還原稿。

六，投寄之稿俟揭載後，酌致薄酬如下：

（甲） 每篇酬現金五元至五十元。

（乙） 酌酬書劵或本雜誌。

（丙） 尤有關係之稿特別從優議酬。

七，投稿揭載後，其酬報之額，由本社酌定，不豫先函商。若投稿人欲自定數目者，請於寄稿時同時聲明。

八，投寄之稿經揭載後，其著作權爲本社所有。若本社尚未揭載，已先在他處發布者，恕不致酬。

九，投寄之稿本社得酌量增删之。但投稿人不願他人增删者，可於投稿時豫先聲明。

十，投稿者請寄上海寶山路商務印書館編譯所東方雜誌社收。

The Eastern Miscellany
(Issued Fortnightly)
Commercial Press, Limited
All rights reserved

不許轉載

中華民國十二年四月廿五日初版發行

編輯者 嵊縣錢智修

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市 商務印書館

分售處 商務印書分館 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江 濟南 太原 開封 鄭州 西安 南京 杭州 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 漢口 長沙 常德 衡州 成都 重慶 瀘縣 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南 貴陽 張家口 新嘉坡

月出二册 費須先惠

定價表

項目	一期	半年十二期	全年二十四期
現款及兌票	二角	二元	四元
郵票（以一二分及一角者爲限）	二角一分	二元一角	四元二角

郵費表

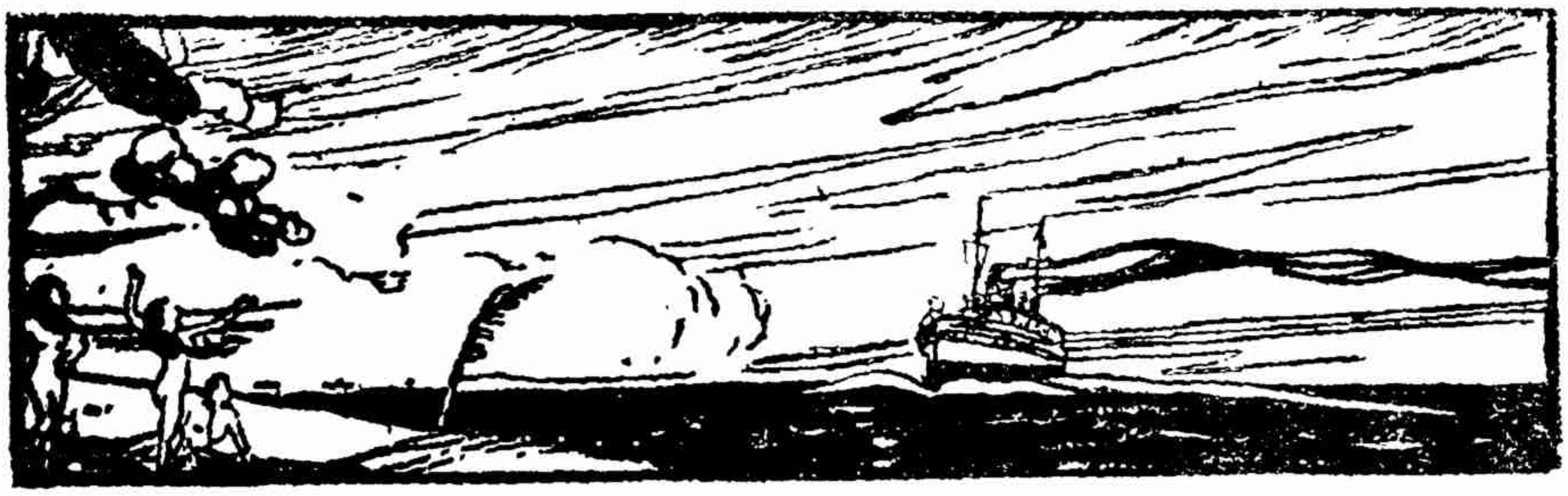
	一期	半年十二期	全年二十四期
本埠	一分	一角二分	二角四分
本國（日本同）	二分	二角四分	四角八分
郵會各國	八分	九角六分	一元九角二分

郵章如有改動應照比例增減

廣告價目表

等第	地位	全面（方十六寸）	半面	四分之一	一方
特等	底封面之外面	六十元			
優等	封面之內面及對面正文首篇對面及底面之內面	四十八元	二十八元		
上等	圖畫中 正文前	四十元	二十四元	十四元	四元
普通	正文中 正文後	三十八元	十六元	十元	三元

廣告概用白紙黑字 如用色紙或彩印價目另議 繪圖刻圖工價另議
連登多期價目從廉 欲知詳細情形請至上海棋盤街商務印書館內
「廣告公司」接洽 遠地函詢即行奉復



東方雜誌

——杜里舒號——

第二十卷第八號
民國十二年四月二十五日發行

生機主義……喬峯(一)

時事述評

臨城土匪大劫津浦車……南羅(二)
廣東戰爭的又一局……梓生(六)
四川戰釁重開……梓生(七)
張內閣局部改組……朔一(九)
英國保守黨內爭與內閣改組……化魯(一〇)
法國外交政策失敗……化魯(一三)
魯爾共產黨的騷動……幼雄(一四)
英俄交涉……幼雄(一五)

近代心理學中之非自覺及下自覺問題……杜里舒(一九)

杜里舒學說概觀……費鴻年(四一)

杜里舒哲學之研究……瞿世英(五五)

關於杜里舒與羅素兩家心理學之感想……張君勱(六九)

杜里舒生機哲學論……秉志(八九)

生機論的概念 杜里舒著……宏嚴譯(九五)



杜里舒與現代精神……………………菊農（九九）

杜里舒的著作……………………費鴻年（一一三）

和解（小說）法國蒲萊浮斯德著……………………李劼人（一一九）

聖誕節的新食品（小說）捷克斯洛伐克海爾曼著……………………仲持譯（一三一）

評論之評論

◆國學入門書要目及其讀法……（一三五）

時事日誌

◆中國之部……………………（一五五）

◆外國之部……………………（一五七）

【補白】

金星的考察……………………（五三）

科學界之新發見……………………（八七）

德國不識字人數最少……………………（九八）

美國人是世界最大的鞋匠……………………（一三四）

土耳其之禁止鰥夫律……………………（六七）

被電擊死的原理及救護法……………………（九四）

凱末爾的新夫人……………………（一一二）

文學家創作之多……………………（一五八）

【插圖】

宋畫院眞蹟「谿瀨松泉圖」……（三色版）

杜里舒．張君勱．瞿世英……………………（一幅）

杜里舒博士爲本誌撰文之原稿……………………（一幅）

五團體歡迎杜里舒博士攝影……………………（一幅）

東方雜誌

第二十卷　第八號

民國十二年四月二十五日發行

生機主義

喬峯

解釋生命現象有兩派學說，一派是機械主義，又一派便是生機主義。從前學者見生物組織的精巧，生活現象的奇異，以爲生物的發育和生存，必有一種不可思議的力，所謂生力的爲之主宰，不是循物理化學的公律所可解釋的。故胡爾夫竟說鷄雛的發育，並不賴母鷄抱覆之熱以助其長成，其主動者乃在內部之力，他便稱這力爲 Vis essentialis。到十九世紀中葉，如穆萊爾等雖仍然還保守生力的觀念，但說這生力已是自然力的一種了。直到達爾文派的學說行世，於是舊日的生機主義漸漸衰亡，學者間遂多以物理化學的定律來解釋生活現象了。

舊生機主義衰竭後，不久有新生機主義繼起，盧氏(Roux)便是著名的一人。他說有機體的發達係由於精神的因素；例如筋肉因習練而進於強健，其中主因，卽在意志或謀自身生存的本能等，這便是新生機論的意見的一斑，杜里舒，柏格森，闌開(Reinke)洛佛嘉 (Lovejoy) 等都是現代生機主義的健將。

新生機主義在歐洲思想界，很佔一部分的勢力，而中國自從嚴幾道先生譯赫胥黎的天演論以後，達爾文派的學說，逐輸入國內，對於生機主義却未有人道及。到杜威博士講演現代三大哲學家的思想，於是柏格森的思想纔介紹到中國，生機主義的重要著作創化論也翻譯出版，可是注意的人却還是不多。

現在本誌乘杜里舒博士來華講學的機會，特出這一本專號，除他爲本誌專撰的論文外，又特約國內研究哲學或生物學者，作敍述或批評的文字，使不能親聽到博士講演的人，也得明白他的學說；或者於學術上不無裨益罷。

時事述評

臨城土匪大掠津浦車

五月五日由浦口北上開往天津的火車，在深夜二點五十分時開至山東嶧縣境內臨城沙溝兩站的中間，即有就地土匪千餘人預伏該處，掘燬鐵道一段，使火車出軌不能前行，該土匪等立時蜂擁上車，將車上行李財物悉行刼去，刼掠後，更將車上旅客西人三十餘人，(各國籍均有)中國人二百餘人，架往匪巢，以備勒贖。當時全車乘客三百餘人均在睡夢中驚醒，呼號之慘，耳不忍聞。其中除英人一名被匪槍殺，中國人二名身受重傷，及逃逸西人六名，中國人二十餘名外，其餘都被架上山作『肉票』去了。在肇事地點附近韓莊地方，本駐有勦匪軍隊，聞警趕至，土匪一面開槍拒兵，一面以所架旅客當官兵槍彈，被架旅客羣向官兵哀求免擊，致官兵投鼠忌器，只得讓匪從容帶同贓物肉票上山而去。事後北京外交團因西人被擄，各向本國報告，並向外交部嚴重詰問，限令中國政府救出外人，於是形勢驟急，北京交通外交兩部，山東省軍政長官，鄰省有連帶關係的江蘇軍政當局都因此忙碌不堪了。

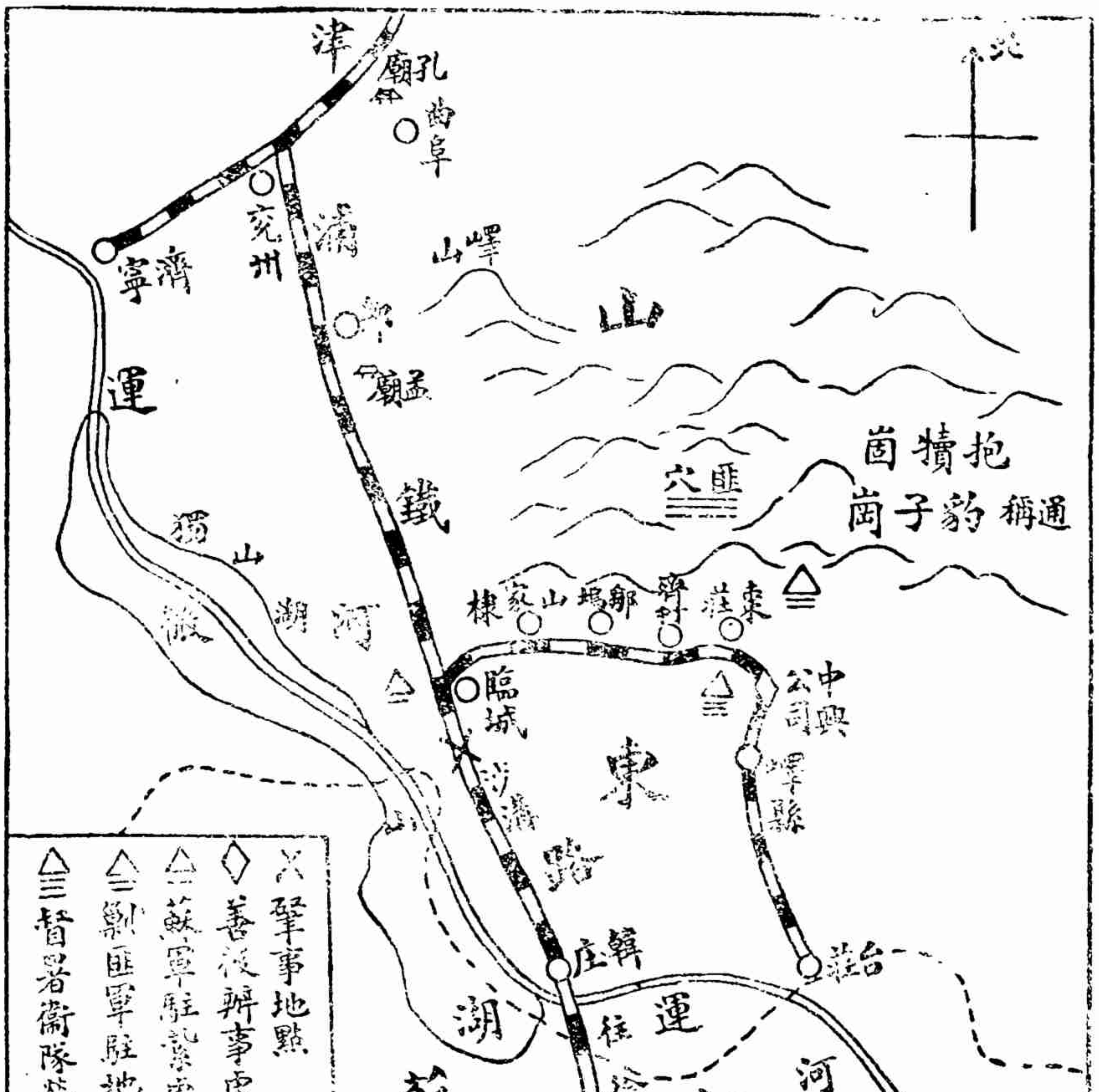
這大批土匪的來歷，當時盛傳是安徽新被裁遣的新安武軍所聚集；但後來經該省軍事當局的辯白和事實的證明，知是不確。而調查這大批土匪的眞正來歷乃是：

『匪首爲孫美瑤，係張敬堯舊部，本籍江蘇銅山，在蘇魯爲匪多年，現在部下有郭奇才，周天倫，周虬龍，諸葛燈等十餘股，共六七千人。此次揭櫫建國自治軍第五路旗幟，帶有安福色彩。又孫匪在去年奉直戰爭時曾受奉軍旅長馮占元招撫，令在魯省擾直軍後方，許事後改編爲正式軍隊，孫匪之兄孫美珠因此被兗州鎮守使何鋒鈺梟首示衆。匪中桿首有高級陸

軍學校畢業曾任中級軍官，將部下有舊時法國遣回之參戰華工，故匪中能操外國語者頗多。」

至於在津浦路線交通大道附近，何以居然能容留這大批土匪呢？則我們不得不講一講匪巢的形勢，使讀者知道除我們耳熟能道的水滸傳上的梁山泊以外，同在山東省內還有這樣一個地方。據近來確實的調查是：

『匪巢即在肇事地點的鐵路線左右：一為水寨，即獨山湖一帶；一為山寨，即抱犢崮一帶的山中。——土匪水寨的形勢是：北有南陽湖，中有昭陽湖，南有微山湖，三湖首尾相銜作長蛇形，更有獨山湖在左，這形勢俗稱之為龜蛇。水寨的範圍：北到山東濟寧，南及江蘇銅山，周圍七百多里，內中港汊非常繁複，非熟悉情形者不能辨來去道路。——山寨即在抱犢崮，舊名君山，又名抱犢谷，豹子谷，為山東嶧縣界中的山系。亦是山東南部



臨城匪區圖

龜蒙鳧繹各山的錯雜處。可東達膠州，西至河南，向爲匪藪。祇就現在人人所知的匪巢抱犢崮一山而言，高約九里，周圍約五十里，山勢陡絕，形勢非常險要，歷史在此曾有數次大戰，近的是光緒時的捻匪餘黨，曾在這裏負固至數年之久。——又這回發見有曾在寨中羈居四五年的『肉票』，則孫匪等據此的時間的久長可想而知了。』

至於土匪這回的刼車架票，人人都道不是尋常的『刼』『架』可比，其中必有何種用意或政治作用。據所傳的幾種用意是：

(一)是被裁兵隊的要求改編和給餉——後經證明不確；

(二)是孫美瑤的藉此威脅就地軍官替兄報仇；

(三)勦匪官兵近來包圍豹子谷使谷內土匪將困斃，別股作此狡獪，希望藉此要求官兵解除豹子谷包圍；

(四)奉系安福系藉此擾山東並破壞直系對外的感情。

依我看來，則此四項完全都是，而却不是僅僅其中的某種單獨的用意；等到官匪議和以後，反對直系或田中玉個人的人紛紛上山，圖因此別有利用，則又添出一種不可明言的政治作用進去了。至於還有兩種新奇而驚人聽聞的原因，則我雖不敢斷定他的是非眞僞，但也不可不記之以備一說：

(一)美籍白教士曾電告各報，在肇事前曾有日本人數名到臨城，縱跡非常曖昧；肇事時日本人無一及難，而日本報紙則藉此大興風波，鼓吹中國鐵路共管，斷定爲這回事件是日本的陰謀；

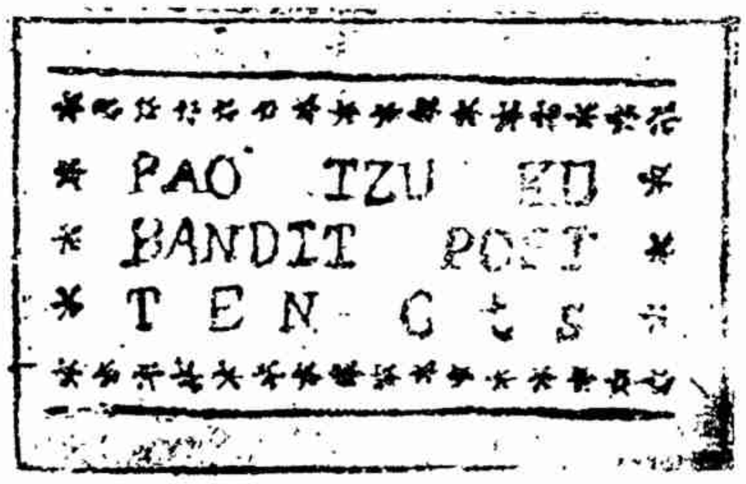
(二)新聞報北京通訊曾載：土匪這回的刼津浦車，是因受奉天命令，捕拿乘在車中的上海某著名外國律師，而土匪實不識該律師，因而將全車乘客悉行擄去的。至奉天的要捕拿該律師，據說是因該律師在上海專辦向租界當局引渡要犯，及代各方祕密購買外國軍械；這回意械運奉原是該律師在上海替兩方接洽的，而不料該律師一方卽暗以這項消息密告洛陽，阻止意械起運；事爲奉天駐上海暗探查悉，密告奉天，因而乘該律師乘津浦車北上的機會，電囑孫匪捕拿的。

* * * * *

以上各節既經解說清楚，那麽可直接敍述土匪刼車後各方面忙碌的情形了。

刼案出後起首忙碌的是北京外交團，因爲各國僑民被擄，紛紛電告各該本國，並赴外交部質問，要求安全釋出；其後外交團每日開聯席緊急會議，籌商方法，一面各使領事赴出事地點調

査及營救被難僑商；一面仍追促中國政府設法速行救出外商，計從五日至二十日止兩週之間，送外交部照會有八次之多；其中十日的第二次照會態度最嚴厲，曾限三日內（至十二日下午止）悉數救出被難外人，否則每逾二十四小時須增賠償若干。這時外交形勢最緊急，像那『各國共同出兵保護津浦路』『美國準備武力解決』等等消息都是這時傳出的。——因北京外交團的壓迫而忙條不堪的自然是各該負責的官吏了。交通部責任所關，自七日連開緊急會議，討論援救旅客及善後方法，除派員赴出事地點辦理外，並電請山東督軍省長速與土匪和平談判價贖外僑事件，又言如營救需費，魯省不足，交部可以代籌；至九日交通總長吳毓麟更親赴臨城與匪接洽。外交部應接外交團，並派員赴臨城招待蒞臨的外賓。至山東官吏，政府會於八日下令將田中玉熊炳琦懲戒。田中玉一度表示辭職後，卽負責進行勦撫事宜，陸續派遣兵隊增厚臨城一帶勢力，並委鄭士琦為土匪勦撫總司令，會同鎮守使何鋒鈺，旅長吳長植負責辦理；田氏自身亦於十二日抵臨與匪接洽。至鄰省之江蘇則由齊燮元派徐州鎮守使陳調元南京交涉員溫世珍等赴臨協助辦理勦撫事宜。其餘如北京商聯會鑑於外人紛送衣服糧食上山，接濟其被難同胞，惟中國人政府既不接濟，家屬或未聞知，亦購備衣服食物由江經沅等攜赴臨城致送，並助政府接洽收撫土匪。上海各地同鄉會亦組織聯合會，協議救出本國被難人民。



臨城被擄人民所用之郵票

至土匪刼擄中外乘客上山後，初時査頭二三等乘客姓名，定頭等客每人贖價三萬元，二等客一萬元，三等客二千元限期勒贖。其後於七日放出康通一，楊與山等使與官吏接洽平和收撫，計提出條件：(一)不派軍隊勦攻；(二)收撫改編軍隊，給餉一年；(三)以被擄西人為質，勦則撕票。時山東官吏正苦外交團迫壓無法救出外人，聞訊卽邀嶧縣紳士李麟閣等入山與匪磋商，在匪巢附近棗莊地方設立臨時辦事處，借中興煤礦公司為臨時會議地點，官匪往來磋商，經匪方陸續釋出中外被難乘客多人，以示好意。其後公府顧問美人安特生南京交涉員溫世珍到臨幫同入山與匪磋商條件，各國領事及田中玉，吳毓麟，陳調元等重要職官先後蒞至土匪亦派代表郭其才等四人下山面商退

兵釋放外人。據十四日安特生所告土匪條件已改為：(一)先將豹子谷軍隊完全撤退百里(經商定改撤退百里為三十里)即交付一部分外人與華人，但須外人及田中玉簽字；(二)軍隊撤退後認官府有誠意編為國軍，應先將槍械補充，方將第二部外人交出；(三)官府速派代表上山，商量條件施行辦法，最好田督親來。其後官兵即允許條件，並已實行後退；但土匪則在山上招集各桿首會議後，條件改變，藉口官兵退後里數太少，不夠第一批外人釋出，和議形勢，大為緊急。聞曹錕將派以善辦盜案著名的天津警察廳長楊以德到臨城襄助辦理。惟後事如何，本篇因急於付刊，不及敍述了。(萌雁)

廣東戰爭的又一局

廣東孫沈兩軍在西北兩江的勝負既分，於是陳炯明舊部軍隊在東江方面實行發動，戰事又成一新局面了。

北江一帶，兩軍主力的相持，自孫軍在清遠方面活動後，沈不得不分其軍力，以保西北兩江的交通；詎知孫軍即從清遠轉向軍田，沈軍合圍，以蔣光亮部擊沈軍側背，並約正面銀盞坳軍隊協同進攻，沈軍果因前後不能兼顧，迫而退卻，銀盞坳源潭軍田等處於五月四日以前相繼入於孫軍之手。沈軍此後在沿鐵路一帶已無險可扼，即清遠亦不能兼顧，北江戰事已告一段落。從此楊希閔所率滇粵桂聯軍於六日爭得英德後，勢如破竹，於十日直到韶關，沈軍喪敗之餘，已無戰鬥能力，雖吳佩孚電令在韶死守待援，也以力有不及，不能遵行了。沈軍退出韶關後，其原由江西加入的援軍，向始興南雄而去，沈氏自身則率所部桂軍由含光向桂屬賀縣轉赴梧州，準備再向西江方面去活動。至孫軍占領韶關後，因東江形勢喫緊，李耀漢更向江門活動以圖分孫軍攻肇慶軍隊勢力，所以將劉鎮寰陳天太劉玉山各軍紛紛調回應急，韶關僅留少數軍隊駐防，改取守勢，北江方面的戰事，截至五月十日止，可謂完全結束了。

西江方面沈軍自劉玉山陳天太投孫後，祇張希栻一旅，勢力本弱，所以肇慶自戰事開始時即被困，梧州的後援也緩不濟急。孫軍於這方面似乎並不看輕，大約想奪得肇慶，斷絕沈軍桂省的後援，及扼住沈軍回桂的要路罷程潛統率陳策周之貞梁鴻楷等水陸大軍，四月底在肇慶附近經過劇烈的戰爭，奪獲要隘，擊潰梧州來軍後，即將肇慶一城團團圍住。沈軍方面無法援救肇慶，祇好由李耀漢收集徐東海等土匪，從兩陽向江門方面活

動，以闢用信陵君圍魏救趙的方法解肇慶之圍，但結果祇能使西江戰局較北江遲延十餘日結束，而終不能因此轉敗為勝。肇慶被圍半月，城內糧盡力疲，終於在五月十八日被攻軍衝入。從此西江方面相持不下的戰局，也至少可告一段落；李耀漢的活動，日內如仍不能發展，則西江戰事結束，必不在遠了！

* * * *

東江陳炯明舊部的活動，謠傳多日，直至在五月初西北兩江沈軍完全失勢後，乃眞個發動了。這發動除林虎楊坤如等部軍的軍事活動，總指揮葉舉的通電討孫外；最可使人注目的，是去年孫陳戰爭中最忠心事孫的勇將黃大偉也同時由香港回粵招集曾被孫文分散駐粵閩兩地的舊部，並通電與葉等協同活動，孫文更發令通緝黃大偉。我們從這陳部必待沈敗而始發動，和黃大偉轉向陳黨的兩件事情看來，可以明白他們對於桂軍的不願合作，和對於招致桂滇軍入粵者的感情了。

現在孫派已由西北江調大軍赴石龍；這方面的主將從前是劉鎮寰，五月二十日更由孫文從西江方面召回程潛充東江總司令了。而潮汕許崇智軍這時一面可以搗惠州之背，與石龍軍隊前後夾攻陳軍；一面又可向北進展，斷絕林虎鍾景棠等的聯絡，成為東江戰事中極關重要的軍隊。至陳炯明一邊的計畫，似乎是以林虎從興寧五華向潮汕專對許軍，更以黃大偉招集被許所奪的舊部軍隊，幫同活動，使許軍無暇向惠州發展。而葉舉則統率熊略楊坤如蔣演雄各軍從五月十二日開始分三路窺石龍，圖由此進窺廣州。講到戰局的孰勝孰負，則孫氏方面說惠州已奪得，陳氏方面說潮汕許軍已解體，孫陳各自放出己方大勝，敵軍已潰的空氣；預料非在本篇付刊後十日，兩方眞正勝負的確實消息，必難得到。

總之，目前廣東變亂中的重心，已完全移向東江。孫文一派能否如願占得廣東地盤，也完全關係於東江的戰局了！（梓生）

四川戰釁重開

四月中旬以來四川方面的和平空氣，到現在已完全被一陣惡風吹散了。原來賴心輝但懋辛兩軍在成都重慶兩地敗退後，由熊克武糾同集合資簡瀘敍一帶，成一橫線的形勢，一面藉以隔斷成都重慶敵軍的聯絡；一面等待滇黔援軍從敍州納溪前來會合，準備分路反攻；那時從他們一方面發出的和平聲，不過是他們部下精疲力盡後的一種極淺薄的欲求罷了，那裏禁得

起他們在上一班人的哄誘和威壓？楊森等更不是悔禍謀和，一由於各人部下因久戰後元氣已傷，樂得趁這形勢已占優勝的時候收容敵黨，藉以使各人休養元氣，擴大實力；一由於川北川東十多個將領內部意見已不一致，想藉此緩和內外。這種各有作用的和平空氣原禁不起狂風一吹的！

四月底熊但賴軍隊集中順慶，滇軍萬人由納溪入瀘州，形勢驟然緊急。成都重慶兩方也定下合攻計畫，並先聲明對劉成勳第三軍及賴心輝邊防軍以和平方法解決，祇對一軍合圍，以爲拆散熊但劉賴的團結的策略，更由重慶楊軍會同北軍擔任向瀘州截住滇軍，袁祖銘周西城出黔邊牽掣黔軍；而成都八將領則推鄧錫候爲聯軍總指揮，田頌堯爲左翼指揮，陳國棟爲右翼指揮向遂寧潼川但軍合圍。

川戰於四月二十八日二次開始接觸，但軍東路由合川永川銅梁三根據地向重慶反攻，滇軍亦於五月一日動員，分由瀘州納溪出動。楊森及北軍除分路防禦外，並約成都聯軍右翼向但軍後方夾攻。東路開戰後，楊森及北軍於五月二日前將但軍根據地合川銅梁分別占領。瀘州滇軍因有袁祖銘由綦江入黔牽掣，力分而敗，八日失隆昌，九日失瀘州，滇軍退富順，這方戰事楊森可謂大得勝利了。

在楊森東路大勝，熊但遂寧潼川被圍的時候，忽有一驚人的消息傳來，則西路形勢突變，成都於六日被圍，熊克武十二日入成都了！原來熊但自失合川銅梁後，集中全力，會同態度不明之賴心輝何光烈等以極大勢力向漢州聯軍唐廷牧一路猛撲，唐軍不支向後急退，右翼各軍部隊亦爲動搖，不得已讓簡陽於賴心輝，圖與左翼合併攻擊一軍；而一軍則乘銳猛進，使聯軍措手不及，已薄成都，右翼陳國棟正在移換部位，不暇防備，幾被全部擊散。

因熊克武入成都而傳出尤可令人注意的消息，則川中聯軍將領正在圖謀與熊但聯合拒北。我們從前得到但賴各軍推熊克武爲衛川軍總司令（或稱四川自治軍總司令）的消息，以爲在派系上講來這是應有的事，不足注意的。而不料這回所得消息與北派發生關係而加入戰爭的聯軍總指揮鄧錫候也與熊但協商拒北，以致坐失軍機，使各路因防線散漫而遭大敗。這種消息，我們從純粹北派的劉存厚徘徊綿陽不顧入省和成都戰爭中劉文輝彭耀遠劉斌軍隊的不戰而退，可以證明他有八分以上的可靠；不過在主動聯合拒北的熊克武內中是否有些

誠意，還是全是一種懈敵的策略？鄧劉劉彭是否完全這樣定計，還是仍須變卦與北派聯合？除此以外如劉存厚陳遐齡等及這兩人下的各將領所謂純粹北派的能否有力能支持川北大局，楊森及川東北軍勢力能否侵及川北造成統一派在四川的勢力？這都是與川局前途極有關係的問題爲我們所必須注意的！

我們對於四川人排北自治，北軍退出四川的主張，在理論上是完全贊成的；不過如以去年楊森被排後的四川情形爲例，那麼這種自治徒使擁兵將領擴大私利，適足以自亂罷了。我們希望四川此後如果講自治要向自治的正軌上走，不蹈去年的覆轍才好！（梓生）

張內閣局部改組

五月十日以前的倒閣風潮，眞是鬧得厲害。那時議員圖以不信任案倒閣，軍警部員圖以財政倒閣，而交通總長吳毓麟因張紹曾親信院祕書長呂鈞對派魏聯芳爲實業專使，張曾卿爲塞北關監督兩事擅自假造閣議，於三日在國務院當面嚴厲斥張後，即赴天津，內務總長高凌霨，司法總長程克也繼續赴津表示共同對張內閣拆臺，這內潰的一路，更其是倒閣派的生力奇兵，似乎可以使張內閣不得不倒了。便是張紹曾自身，這時也似乎準備下野，據當時傳說他藉改組中日實業公司爲名，與呂鈞劉恩源朋分國家在該公司的幾十萬公股，便是他預備下野後的享用的。

但是我們略記前事，當還記得張紹曾初就職時的『除非大砲打到新華門，決不離開集靈囿（國務院所在地）』的宣言。張氏本此宣言，在危急萬分中，還勉力支撐，除從前收買議員外，更分別向保定洛陽天津投降，以贊助最高運動，努力供給餉項爲條件。——從前府院會的三位一體，會方吳景濂因謀倒張後組議會內閣，已先分離；府方至此，也完全與院決裂。——又因呂鈞爲吳高程等閣員所不容，決計調任爲銓敍局長，而以國務院祕書長一職分別送情於曹錕祕書曹本章，馮玉祥親信薛篤弼，以示投降之誠意。其後，外面對呂鈞仍在國務院任局長表示不滿，曹薛對院祕書長也表不屑就，於是不得不更進一步，把素所親信的呂鈞完全犧牲，把自己的責任內閣的責任一切都委卸他，而院祕書長一職，則暫令柯逸代理，以便將來得機再好送個人情。

外面倒閣運動並不因呂鈞去職而有所改變，張紹曾也以風

潮太烈，不能再行留戀，向公府請假，準備就此轉去；適值劉恩源因五月十日第三期軍警費辦不出，恐怕被掷到南苑去喫苦，先期微服狼狽逃往天津，並遞呈堅決辭職，於是張氏得一機會，一面准劉辭職，以去倒閣目標之一，一面便以這財總長一席，應酬倒閣派後台綫線的張英華，於五月十二日下令。並傳聞張氏準備倘如此再不濟事，將更進而排去政學會兩閣員，以農商教育兩席地位與天津派，訂立護閣條件，惟這一事現在還未得事實的證明。

果然，這樣一來，倒閣風潮和緩了不少。五月十日張氏私宅的會議，拆臺諸閣員都到了；軍警部員鬧餉索薪聲也暫時靜止了；衆議院中的不信任案雖然在全院委員會複議成立，但有全民社的議員出來謀替他設法圖謀推翻了。雖然張內閣不久必倒，但這一時的勝利，很可證明他所施手段的有效。

我們對於近來的倒閣運動和張內閣藉局部改組以暫時存活的事情，不覺發生了些悲痛的感想。張紹曾的組閣，固不得國民的同情，在理應行推倒；但細察從他署閣時代一直到現在的連續不斷的倒閣風潮，主動者却大半不是深惡痛疾他的國民，和旗幟鮮明的政黨，甚至也不是軍閥的直接表示，乃是假藉軍閥的某種黑暗勢力，或竟是轉輾假藉這黑暗勢力的一二不得志的政客。半年來政局不寧的原因在此，安得不令人悲歎！進一步講，張內閣的失政和他所鬧笑柄的多，爲民國十二年來歷任內閣所無，這樣的內閣在政治清明的國家早早就推倒了，而張內閣竟得隨意施用或隨意拋棄『聯絡西南』，『拉攏公府』，『投降實力派』，『收買議員』等等的手段，利用眼前有力的各方，在風雨飄搖中苟延殘喘將及半年，則中國政治道德的破壞眞到絕點了，唉！（朔一）

英國保守黨內爭與內閣改組

英國首相波那勞氏於四月下旬因感喉病，經醫生勸告，赴海濱作短期間的旅行，後來波那勞便道旅居巴黎。五月二十日，首相從巴黎回來後，未與閣員熟商，突向英王稱病辭職。當時得英王許可，內閣全部改組。據替波那勞診病的三個醫生宣告，首相的喉音雖已逐漸復原，但他們不能於短時期內保證首相健康的全部回復，於是波那勞便決定辭職。自然疾病也是首相辭職的一個原因，但決不是主要的原因，因爲首相的病是輕微的，決不至永遠妨礙健康。此外波那勞所以匆匆下台，却還有重要的

政治原因。

在本年三四月間，英國輿論早已喧傳波那勞辭職的消息，對於後繼內閣，更紛紛推測，不一其辭。波那勞內閣動搖的根本原因，實由於統一黨（即保守黨）內部意見的歧異。讀者大概還記得去年十一月間，路德喬治的聯立內閣瓦解，保守黨中獨立派與聯立派重新聯合，造成純粹保守黨內閣，回復戰前統一自由兩黨對峙的局面，這是波那勞內閣成立的基礎。但是分而復合的保守黨，其內部分子究竟仍未能統一。受過路德喬治的影響的聯立派保守黨處於前保守黨首領張伯倫氏 (Chamberlain) 的指揮之下，非常活動。而所謂頑強派 (Die-hard) 却始終主張組織獨立保守黨內閣，這便是兩派爭執的起因了。

當波那勞著手組閣時，本想把前聯立內閣中的重要分子張伯倫及貝爾福拉攏入閣，幷預料保守黨中的重要人物荷恩 (Robert Horne) 白根海 (Birkenhead) 邱吉爾 (Wincester Churchill) 等也一定能做他的後援。不料張伯倫一派團結非常堅固，主張造成自派的內閣，不願與頑強派中領袖人物共同入閣。而在政府裏佔據要職的頑強派却竭力反對張伯倫一派，主張在鮑爾特溫 (Stanley Baldwin) 之下，組織頑強派內閣。因此波那勞內閣的維持非常困難。而在野的自由黨，工黨以及路德喬治派乘保守黨內部分歧，漸佔上風。保守派在上院本佔多數席次，但因聯立派與頑強派互相衝突，所以時常為敵黨所戰敗。內閣新政策因此亦難以確立。三月間英國國會補缺選舉，保守黨在七區失敗。政府所提出的文官津貼法案，政府官員住宅補助法案，也竟不得通過。所以波那勞內閣在三四月間早已有風雨飄搖之勢了。



美國還不改變方向嗎？

因保守黨兩派不能調和，政府在國會

勢力失墜，波那勢內閣固已岌岌不可終日，又加首相身體不健康，所以到五月下旬，便決計託病辭職。繼路德喬治以後的波那勢內閣便是這樣的在六個月的短時間內傾覆了。

波那勢內閣辭職後，繼任人物頗費躊躇。波那勢既被推翻，則新內閣要不是歸頑強派組織，其勢非歸張伯倫組織不可。但在保守黨中，頑強派勢力究竟較大於張伯倫派，所以組織後任內閣的使命非頑強派莫屬。在頑強派裏最爲人望所歸的兩人物是寇仁侯爵（Curzen）和鮑爾特温。英王最初就同寇仁商酌。但因爲寇仁是貴爵，工黨及保守黨的一部分都竭力反對貴爵出任首相，而且鮑爾特温是下院院長，在下院頗得人心，比較的能折服下院裏的反對黨。所以到了五月二十二日便決定由鮑爾特温組閣。至於閣員，到記者發稿時爲止，尚未完全決定。大概寇仁可望續任外交大臣。此外前內閣重要閣員亦大多留任。

鮑爾特温出任首相後，使頑強派所預定的計畫實現，所以這一次內閣改組是頑強派的勝利已無疑義。但新政府此後運命如何，却第一要看鮑爾特温能否把保守黨中第一流人物網羅入閣；第二要看張伯倫派能否持妥協態度，甘受屈服。張伯倫本有收羅保守黨中的舊聯立派以及自由黨中的各派組織中央黨的擬議。如新政府竟採強硬態度，拒絕該派入閣，將來張伯倫或者要竭力從事倒閣運動也未可知。至於日上竿頭的工黨，路德喬治派的自由黨對於新政府能取容忍態度否，還是另一個問題。總之現在英國政局的情形已複雜的多，其前途風波亦正不可推測哩。(化魯)



南轅北轍之英政府

法國外交政策失敗

自從今年初頭以來，法國外交政策着着失敗。直到最近法土兩國失和，法國幾已成爲歐洲的孤島，從前克萊孟梭所自許爲得意之筆的歐陸大柵欄，現在已搗的粉碎。我們不能不相信法國的武力主義是一種自殺政策了。

今年一月間，樸陸凱賚揮了他的鐵拳，進兵佔領魯爾流域，爲

了這一次行動，法國便出了很大的代價。不用說，全世界酷愛人道與正義的人們，都失去了對於民主主義產生地的法國的同情，而且法國因此也失去了她的最有勢力的好友——就是英國。向來同仇敵愾的兄弟國現在居然分離了；協約的破裂已成爲公開的秘密了。但樸蔭凱賚却不以爲意。他以爲法國雖和英國分裂，但在西歐有意大利和比利時做他的左右翼，還不至陷於孤立的地位。在二月間法政府就有和意大利訂結經濟同盟的擬議，但當時法意兩國的一部分人民非常反對。等到後來慕沙里尼在近東和會提出堅決的要求，法意的關係便愈趨愈遠。意大利本是法國的勁敵。意大利在地中海的勢力擴張往往遭法國的阻難。對於近東方面，對於北非洲的殖民地，法意二國的利益無處不相衝突。法意兩國的協調是極困難的。所以當法國初次佔領魯爾的時候，意國雖表示一致行動，但不久慕沙里尼終於捨棄了樸蔭凱賚，和英國攜手。就如最近對德賠償案的覆文，意國也先和英國商定後發出。有人說，慕沙里尼就任後第一件下辣手的事情就是打破法國的大陸柵欄。可見法國聯意的計畫，早已成爲一種夢想了。



專橫之法首相

在最近法國又失去了近東的後援。在三四月間，法國對土外交呈顯著之變化。法政府因大軍集中敍利亞，特派遣補充軍，前往駐守，比國因此提出抗議。土國要求土國依據安哥拉法土條約在亞歷山特里亞地方所得特權，應在洛桑會議中得列國確認，法國不加許可。又法國向土國要求在土法人損害賠償一千萬鎊，亦遭土國拒絕。因此在四月初旬法土邦交已岌岌不可終日，法政府有退出洛桑和會的擬議，兩國幾至於宣戰。現在情勢雖不至決裂，但法國對土失和，土國將來不免背法而親英俄。法國在近東的利益就很可

憂了。

再在美國方面，法國也遇了一個對頭。美國本來對法感情還好。但自最近法國佔領魯爾後，美國態度也變更了不少。第一着美國就撤退萊因河駐軍，以表示美國對德態度與法不同。而且這一次英國因爲對法分離，所以竭力向美國討好，『悉索敝賦』以償還美國債務。但英國付還美債的款項是出於竭力撙節軍費之所得。如法國的軍國主義政策繼續擴大，而至威脅英國時，英國也只好擴張軍備以防法國。英國就不免拿還債的錢當作軍備費用。所以法國的對德侵略行動對美國是投鼠忌器的。盎格魯撒遜民族聯合以防法國帝國主義的事情，現在已種下了根苗了。

現在法國除了新興的野心勃勃的波蘭外，已沒有一個與國。現在法政府所採的方針，便是戰前德政府所採武力主義的方針。而現在法國的孤立情形也恰和從前的德國一般。所以我們相信法國今日便是第二德國，她現在正走着那條自殺的路呢。

（化魯）

魯爾共產黨的騷動

魯爾自被法軍占領以後，其紛擾情形，紀不勝紀。大體說：德人一味破壞，割電線，拆鐵軌，暗殺法人，襲擊法國運煤貨車。法人一味嚴厲，收沒德人財產，搜刮魯爾鑛產，每遇德人搗亂事件發生，便拘辦多人，重則槍斃，輕亦監禁，罰金或逐出境外。德工人恨法兵強橫，則又時用罷工怠業方法，以相抵制。法當道見德人始終不屈，則又擴大占領區域，增加壓迫。三個月來的魯爾紛擾情形，已可用此數語包括完盡了。

但現在除了德法間的紛爭以外，更多出一種失業人和共產黨的騷擾，以致魯爾境內，益發棼亂得不堪收拾。失業人的騷擾是由於德國失業工人要求政府加給津貼而起。原來德人所以施行上述破壞手段，繼續抵抗法國，是全受德政府的獎勵扶助，以及經濟上的津貼。但德政府的資助有限，而魯爾德人的失業者，則有加無已。加以近來魯爾境內，百物昂貴，故區區津貼，已不能維持失業人的生活，生活既感困難，又何能鼓勵其愛國之心。因此魯爾失業德人，目下改變態度，以爲忍飢挨餓，何如爲法人服役。羣向政府要求加給津貼，舉行示威運動，並有肆行搶劫，攻擊市政廳的舉動。而魯爾共產黨遂乘時而起，攙入其間，多方誘惑。於是未失業者亦繼起要求廠主增加工資，不允卽相約罷工，

風潮日益擴大，魯爾情形也益發複雜了。

此種騷動初起於黑爾海姆及杜塞爾道夫，愛森等處。四月十九日黑爾海姆失業人起示威運動，佔據繁盛區域，斷絕交通，搶刼砲工廠砲攻市政廳，與警察衝突，死四人，傷十三人。

同日杜塞爾道夫失業人亦起示威運動，要求市政廳加給津貼，市政廳不允，失業者二千人又於二十一日結隊前往要求致與警察衝突，死警察二人，傷失業者六人。此外愛森亦有同樣騷動。

黑爾海姆事件發生後，共產黨又在道特茫籌備進行，五月二十日道特茫四所煤鑛工人果相率罷工大起騷擾。吉爾森扣成同時亦入共產黨手中，公民自衞團及救火隊均被逐出，占領警察總局，懸掛紅旗，並搶刼公署商鋪，死傷甚衆。二十五日愛森波罕二處亦相繼而起。二十六日波罕共產黨迫令救火隊繳出槍械，救火隊拒絕，遂起衝突，死傷三十餘人。現在他處尚在蔓延不已。


法國之對德政策

魯爾起失業人與共產黨的騷擾，當然是德政府之患，但同時却爲法國人所欣喜。法人巴望德人自起擾亂，無心對外，他的佔領魯爾，方可早收效果。所以他對於共產黨的擾亂，不特採取旁觀態度，反而助張聲勢。四月二十日吉爾森扣成共產黨一千八百人在法軍前面作軍事操演，法軍眼看着他，並不干涉。近來德政府因風潮日大，要求法當道准其派兵彈壓，法人堅執不肯。同時共產黨行政幹事會要求在愛森開會，却即被允許，也可見法當道所持態度了。

現在共產黨行政幹事會議，已決定擴大罷工，直至威斯伐里亞及萊因河右岸據法人方面消息，共產黨實有運動魯爾全境，同起罷工，組織一個魯爾蘇維埃共和國之意，果然，則共產黨的行動殊堪注意了。（幼雄）

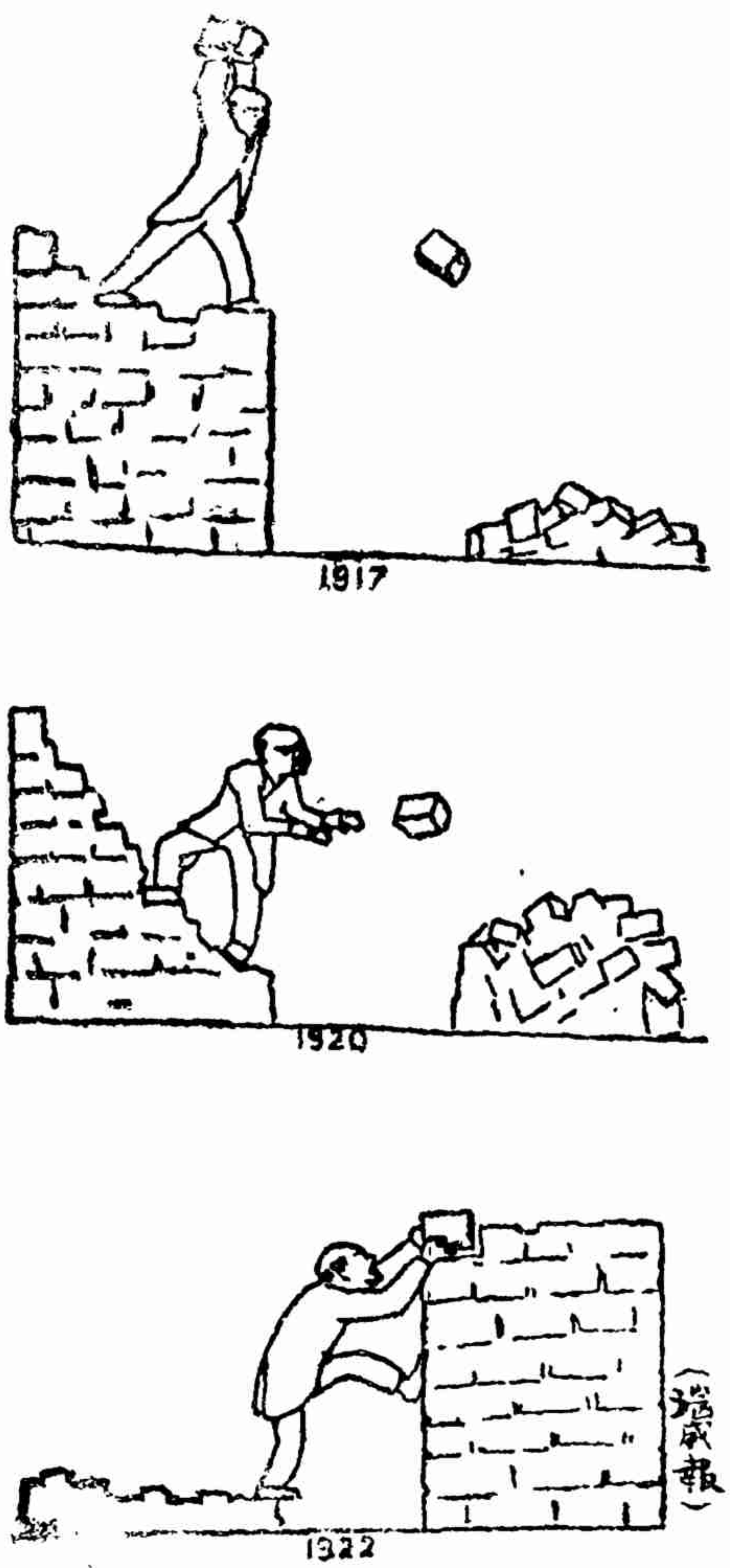
英俄交涉

英俄二國自通商條約訂結以後，二國邦交本不算壞；但最近

因爲英國外交大臣寇仁向俄國提出了一個最後通牒，遂致二國邦交驟然發生危機。寇仁提出最後通牒，論其近因，是爲了俄國官吏拘捕英國漁船一事；論其遠因，却有多種。其一是俄國違反通商條約在波斯，阿富汗及印度邊界，爲宣傳行爲；其二是俄人常有殺害英人事件，如一九二〇年一月英人台維遜被害；同年夏季哈丁夫人下獄，俄國政府並不肯認罪；其三是去年一月，三月亦曾有過拘捕英船事件，俄國政府也不肯負責；其四是本年二三月間俄國政府將天主教主教判處死刑，英國政府曾再三勸阻，而俄政府二次覆文措詞強硬，大失英國政府威信。有此種種糾葛，英俄邦交本已隨時可以發生危機。適值最近英國漁船約翰遜號往俄國沿海捕魚，俄國政府認爲私行漁獵，將漁船拘留，船長下獄，並且科以罰金。經英政府提出嚴重抗議，俄國仍不肯屈伏。因此英政府舊怨新恨，一時併發，便由寇仁擬就最後通牒，於五月八日送交俄國政府，列舉上述各事，提出三種要求，限俄國政府在十日內答覆，無條件承認；否則得將通商條約立時取消。要求條件如下：(一)終止宣傳行爲；(二)賠償受害英人損失，保障以後在俄領三海里外，對於英國漁船，不得再加干涉；(三)撤回關於教士處刑事件二次無理覆文。

這一個通牒發送後，政府又派軍艦兔鐘號前往俄國沿海，保護三海里外的英國漁船，一面又電訓駐俄英國貿易事務官，如俄政府不在限期內答覆，或答覆不能滿意，可即率部下回國。英

俄國革命之五年



李寧先把資本制度拆壞了，隨後又重新建造起來。

政府此舉，眞可謂雷厲風行了。

再說俄國方面：俄國接到寇仁通牒，正是洛桑會議俄代表伏羅胡斯基被瑞士人仇殺的消息傳到的時候。俄國受了兩重刺激，其激昂憤慨，自不待說。全國到處都召集蘇維埃大會；舉行示威運動；政府領袖如姬采林，脫洛斯基都在莫斯科爲反抗英國的演說，新聞雜誌也盛發議論，非難英國。我們看了二國的情形，只道此次二國邦交定要決裂了。

但不料二國邦交却並不因此決裂，現在危機早過，已有和平解決的希望。其轉機所以如此之速，則因爲（一）英國非政府派，聯合反對政府與俄國絕交計畫；（二）俄國政府態度緩和，容受英國要求條件。

原來俄國接受通牒後，民氣雖然激昂，而政府處置却非常謹愼。第一個答文，於十四日送到英國，內中提議二國開會共商一切問題；同時又派遣克拉辛乘飛機趕往倫敦，與英政府接洽。克拉辛到英國，正值英國下議院討論政府計畫俄國覆文及遣派軍艦保護漁船事。勞動黨領袖非難政府，並提出承認勞農政府議案，說英國承認勞農政府以後，此種事件卽可以外交方法解決。自由黨愛斯葵士路德喬治則勸政府依從俄國提議開會磋商，英政府見議會討論形勢，不利於己，態度早緩和了許多。稱說所發通牒，並不敢稱最後通牒，不過是重要通牒。第二天又經克拉辛和寇仁當面談判，更有進步。到了二十三日，俄國政府第二次牒文又到，措詞更爲和平，對於英國要求，大半承認。主張由姬采林與英代表開會討論。……俄國準備立約許英國人民在俄領海三哩限外之漁權，至國際會議解決此問題時爲止。俄國政府可賠償被捕漁船。而懲戒台維遜與拘留哈丁女士兩事，也可給與賠償。但關於懲戒與拘留手續，俄政府不能認爲違法。溫斯定所簽字的兩函，俄政府允予給還。至於商約條款，俄政府並未破壞，兩國政府俱該各派代表，會同討論。凡商約所規定的義務，俄政府願同英政府重發宣言聲明云云。俄國旣肯讓步如此，英國態度又經緩和，想來二國交涉必能圓滿解決了。（幼雄）

C. P. C. S.

閣下不是有志求學而苦無入校的機會嗎

請即日加入

商務印書館函授學社

國語科　英文科　算學科　商業科

教員均係專家　講義豐富精審　改卷詳細明瞭

現有學員一萬三千人

△鄱陽第三國民學校校長吳雪航君來函　雪航蟄居內地常恐不識英文無以應世何幸自入貴社以來六月光陰對於淺近之英文書報已能自由閱讀省跋涉之勞無竭蹶之慮不妨職業而坐得知識之實益函授學社誠大有造於吾人也

△鎮海王銘懷君來函　銘懷自修畢貴社算術科第一級後自問於算術一門確有進步迥非曩時茫無頭緒可比此實貴社講義精良註解詳明及諸先生循循善誘有以致之感何如焉

△天津汪若馥女士來函　馥自畢業北洋女師範後屢欲繼續研究英文而津門苦無處學習自報名入貴社英文科第三級修業後迄今十月已將第三級功課修完設無應酬旅行等之間斷則五月光陰卽可修畢此非馥自誇聰穎實貴社講義明晰批改詳細諸先生教導得法故能令學者以最少時間獲最大效益也

各科均有簡章函索卽寄

報名處　上海四馬路棋盤街商務印書館發行所或各省分館

社址　上海寶山路商務印書館編譯所

近代心理學中之非自覺及下自覺問題

哲學博士 法學博士 杜里舒著

張君勱譯

昔雅里斯多德云：『理智非能動物者也』(The understanding moves nothing)。此言乎凡在人類自覺之中者，其為用有限，而隱乎自覺之後，其旋乾轉坤之力為至不可測也。此義之發明，在二千餘年前之希臘，而真能於自覺之外，求所謂非自覺者，則來勃尼孳(Leibnitz)發其端，至哈德門氏(E. von Hartmann 1842－1906)而大昌厥說。哈氏嘗言，非自覺有三類：有屬於生理者，有屬於心理者，其第三類則曰絕對的非自覺(The absolute unconscious)。哈氏書之初行世也，有認為怪奇者，有認為以非自覺為遁詞者。總之，束縛於笛卡兒氏之所謂明晰觀念之說(Clear and distinct Ideas)，以為人類之貴，何至有行而不知其所以行者。苟哈氏說而信也，是不啻自認人類智識之破產也。近年來生物學上本能與衝動之說益復發明，以人類論，其動作大抵起於不自覺，而自覺的理由(Conscious Reasons)皆由人以己意解釋者也。十九世紀之末葉，有法國之皮納氏(Binet)著人格之輪換(Alterations of Personality)一書，耶納氏(P. Janet)著心理的機械動作(L'automatisme Psychologique 1889)一書，自精神病中研求種種心理變態。而威廉詹姆士(W. James)於一八八四年發起美國心靈研究會，一八八六年以降，大聲疾呼以告美人，稱非自覺為心理學界

第一大發明，以人類性情之特點，可由此窺見。歐戰以還，福魯德(Freud)心靈分解說(Psycho-analysis)大盛於英，向之以自覺性爲心理學第一概念者，而今反之以非自覺占心理學之全部，而自覺不過其附庸矣。余以非自覺問題關係之重要，適東方雜誌社將有杜里舒專號之發行，乃請杜氏爲作此文，並記其由來如是。

君勱識。

緒論

心理學至近代始成爲嚴格之科學。學術開山之祖之雅里斯多德氏，固大心理學家也。雅氏既沒，歷極久之年月，不特不繼雅氏而進步，且反退步焉。至十七世紀，心理學又顯新發展之象；一方有來勃尼孳之學說，他方有英國學者之促進，如是以至十九世紀，心理學始進而爲獨立之科學。

十七世紀前後之哲學家，雖其著書中常用心理學上之概念，皆所以達哲學上之目的，而非所以爲心理學本身計。且各家書中心理學之概念，皆依通俗之意，而絕無嚴格之定義。卽康德且不能免此病矣。譬若思也，意也，覺也，認識也，皆康氏書習見之名詞，故心理學之不可一日離，卽此可以證明。當時之哲學家，關於心理學上亦有重大之發明，是爲笛氏之以思爲自覺的心靈之統一體。此發明自身本爲極重大之問題，惟笛氏立言亦爲其哲學系統計，而於心理學則間接者也。

如上所述，十七世紀後心理學上之貢獻，曰來勃尼孳之學說；曰英國學者之學說。此二者亦哲學之附庸，非心理學之所固有者也。今根本兩家之言，以爲非自覺及下自覺之研究之發端。

來勃尼孳分心理爲二：曰統覺(Apperception)，曰微覺(Perception)(此字向譯爲知覺，惟按來氏前後文義，應譯爲微覺)。統覺者，某物之自覺的體驗也。微覺者，非自覺的體驗也。以吾人之義言之，凡屬體驗，皆自覺的，故曰非自覺的體驗，乃自相予盾之名詞也。然名詞之當否暫勿問，要之來氏之所欲表示者，卽心靈界中有不自覺者在。

英國學者之言心理，好用聯想(Association)之名。聯想云者，所以表示心靈現象之公例；其表相(Vorstellung)之呈現於自覺性之前也，或依時空的接觸，或依同異之接觸爲根據。

甲篇　常態體驗之心理學之非自覺

(Das Unbewusste in der Psychologie des normalen Erlebens.)

聯想爲非自覺的行歷（Association als Unbewusster Vorgang）

讀者當注意者，此近代心理學發端之始，尙在至粗至簡之境，而非自覺之概念已伏於其中。聯想學派固如是，即來勃尼學雖造名不免於矛盾，然亦首先見及之矣。

凡所體驗者，即某某內容之全體，而在時間內先後起伏者也。譬云甲乙……至於壬癸，此十者乃體驗之先後迭起者也。若解釋之曰：此十者爲聯想的，則此十者之聯絡，明明爲一種假定；即有一力，能使甲生乙，乙生丙，此力名曰黏力。然甲在體驗之中，乙亦在體驗之中，故所體驗者即甲乙之內容，而此黏力不與焉。如是，體驗所及者，甲其出發點，乙其結果焉。若夫聯想的黏力，雖屬心靈的，然非自覺的焉。非自覺的心靈云云，在此處爲第一次應用，然義有所確指，非復來勃尼學之渾含矣。

關於此類體驗，應有以下二問：第一，表相之在現時爲非自覺的，而依聯想派之言移時變爲自覺的，其物安在？其二，此表相爲何物。吾人可答之曰，此表相乃在一心靈的而非自覺的水池中。（此在字爲譬喻之詞，以其非空間的，故無『在』之可言。）然其在此水池中之狀態，亦心靈的而非自覺的。

如是聯想派之言應有附益之義三：內容之可以自覺者，在現時爲不自覺，一也。須有一處爲此種可以自覺而不自覺之內容之保管處，二也。由不自覺之狀態而達於自覺之狀態，須有力以導之，三也。

此聯想論本爲粗淺之心理學，然已不能不超乎自覺的之上。『超乎自覺的之上』云者，即不能以『在體驗中者爲止境，不能以直接所發見者爲止境』，亦猶物理學不能以直接所發見者爲止境，不能以官覺中之達坦爲止境。何也？說到力或愛納湼己，非盡官覺上達坦之義所能說明矣。

吾人述聯想派之說而窮其所至如是。此所至之境，雖非初創此說者之所道過，然無礙於吾人之言之正確。蓋學問之中，一學說既成，其結論如何，爲原發明者之所不及料者，往往而有。

繫屬說（Konstellation）

最新心理學所證明者，則聯想派之說，不能謂爲錯誤，而實有不完全之處，以心靈生活之某部分，決非聯想概念所能說明也。聯想云云，決非明確不移之定例，昔人亦已言之。譬之表相X

與其他表相彼此有聯想的黏力，假定X之後繼之以丙表相，則吾人所當問者，何以其他表相皆不至，而至者獨丙而已。

於是創爲繫屬說者，謂各種表相結成系屬，甲表相與乙表相合，丙表相與丁表相合，因有繫屬，故準備力（Bereitschaft）有強弱之分。其出此繫屬中者，準備力強，則至焉。其不在此繫屬中者，準備力弱，故不至焉。

繫屬云云，心理學上非自覺界之新因子焉。蓋向之持一度說者（Eindimensional）今輔以繫屬，則由一度進而爲多度，一度多度者，關於空間之語也。姑假此爲說明之詞。

指引的非自覺的心力（Die Lenkenden Unbewusst-seelischen Kraft）

謂各表相在其非自覺的存在中，有一種狀態，名曰繫屬，此倘不足以盡心理界之變遷也。何也？蓋心理界之變遷，非僅受動的（Passive）已也，非僅可委諸偶然者也。昔人所未及知而近時始發見者，有特證二：自覺的體驗之中，即其聯想之可能者種種，然表現於自覺性者，常限於一定範圍，一也。心理之變遷，有一定之方向，此方向之所指，則在某問題之解決，或曰在某職之履行（Erfullung einer Aufgabe）二也。

人之求智識也，及至某境時，曰我得之矣。此我得之矣之感想，名曰正當，曰終効（Endgultigkeit），或曰眞理（Wahrheit）。凡人所欲知者，常先有一般的方式（Schema）在自覺之中，而此方式之中，有無數處空白，待人塡滿。換詞言之，其關係如何，固已知之；而關係中兩邊之分支（Glied）尙未之知。於是重體驗以體驗，以求此分支之充實，及其既得，則曰吾得之矣。

譬之校中以二次方程式之數學題目爲攷題，於是一方以一公式爲標準，此公式即吾所謂解決之方式也；他方則對於此攷題求下手之方。假令其所謂一般的公式爲

$$x = -\frac{a}{2} \pm \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b}$$

於是方程式中位置變換之方法，先後迭起於思想中，一一演出之；及其首尾完具，則曰我解決之矣。

或者所攷題目爲歷史上之人名，則其全篇故事爲一種方式，而所缺者則人名之分支也。忽而此人名出現於自覺中，於是曰吾得之矣。

凡此攷題之中，所體驗者，預測之方式（Antizipierte Schemata）是也。其所以達於此預測之方式者，則在非自覺的心靈

變遷中有一指引之者以達於此一定之目的此目的卽問題之答案也。

問題解決中之思慮皆在非自覺之中。至於自覺之我，乃『有』而非『爲』；故靜的而非動的，故與其謂爲我思，不如曰思入於我(Es denkt mir)此義也。德之學者李希頓堡 (Lichtenberg) 氏已嘗言之矣。

由上所言，則知除聯想或繫屬之外，應有新概念以表示之者：其一，非自覺中別有某種因子，以限制聯想之範圍。其二有因子焉，以指示其聯想之經過，使達於某種答案。前者曰自覺性位態 (Bewusstseinslage) 後曰定向 (Determinierende Tendenz)。或曰潛伏的安排 (Latente Einstellung)。

自覺性位態之說，始於馬邊 (Marbe) 氏。馬氏之語與我同，而義則異。我之所謂位態者，非自覺之心靈中之一種情態，就所能復現之內容中，某焉排斥之，某焉容納之之謂焉。此種位態，以在非自覺中者爲多。然自覺者亦非無之。譬云我對某事有興味，於是意念之起者，皆有關於我之興味者，而其他則擯不與焉。

然自覺性位態，以限制其範圍爲止，非所語夫聯想之方向之指示。於是有所謂定向或潛伏的安排定向者，指所向之目的已在自覺中言焉，潛伏的安排，雖有所指示，而目的則不在自覺中焉。

於是可知問題之解決，有因子二：自覺性之位態，限制可能之聯想之範圍者也。定向或安排者，在一切聯想中先選定一種目的者也。卽是以觀，心理界之現象與生機體之變化相似；蓋必有發蹤指示之者，隱乎其後，而與物理界之僅僅積累而上者異焉。

創造的思想爲非自覺的行歷

部分的問題，其解決也，賴乎自覺性位態與定向。蓋以預測的方式之存在爲前提，而所有事者，不過其空白處之塡滿而已。雖然體驗之中，固有所謂創獲，是爲科學上美術上技術上之發明或創作。其中無所謂方式與一定之內容，若數學家之解決方程式或化學家之依成法求未知之元素者然。何也？本無所謂方法，而方法正待人而發明也。此類現象，吾人名之曰創造的思想。當其思之進行也，屬於非自覺及其結果之成熟，則屬於自覺的。

雖然吾人所舉之新心理學之概念，其足以解釋此類之思乎，抑不能乎？吾人答曰能。蓋創造的思想，其爲問題同也，其有定向之指示同也。所不同者，此非部分的問題，乃問題之有無由於自

發者也。人類好自發問題，因而推其解決之法，於是有所謂認識，有所謂眞理。一言以蔽之，是爲秩序之把捉。就所體驗者，一一整齊之使之有序，此則人類最高之願望，最高之問題也。

秩序之直觀問題之最高者也，定向之至高者也。一切問題之上有一最高之預測的方式，是名秩序。其何自而來，出於天生，非人所能解釋者也。故部分問題，以已成之方式爲方式；本非問題而由我發見之者，則以秩序爲其總方式。如是，此新概念之足以解釋創造的思想之由來明矣。

靈魂

以秩序爲總問題，則其他特別問題，皆包括於其下矣。以關於求秩序之方向爲定向，則其他關於特別問題之定向，皆包括於其下矣。此類特種之定向，非自覺之部分因子也，部分動因也，部分之力也。換言之，心靈動力 (Psychische Dynamiek) 之特殊方面也。若夫關於問題之至高者，定向之至高者，其爲心靈界一切動力之總根源者安在乎。

心靈現象之後，有獨一無二之非自覺的動因，是名靈魂 (Seele)。靈魂者，全體的也 (Ganze)；其動作，就其關於秩序言之，則全體化成的 (Ganzmachende) 也。(全體的言其本身組織，全體化成的就心理動作言之。) 此全體的全體化成的靈魂，謂爲心理學之根本概念可也，謂爲心理學之惟一概念可也。若夫此靈魂之性質，則非自覺的也。蓋動作屬於靈魂，『有』屬於我；動作爲非自覺的，有爲自覺的。我既無動作，故其自覺之中，忽此忽彼，忽焉某事所含秩序多，忽焉某事所含秩序少，如是而已。

凡上所論，皆關於恆態之理論的心理學者也。而其中各問題之說明，已不能不賴非自覺之概念，以心理上之因果，不盡在自覺的體驗中故也。吾人所更欲聲明者，以聯想派之粗漏，世人所認爲不滿意者，已不能離非自覺之概念，矧其他乎？

靈魂之組織(Die Organisation der Seele)

茲就恆態心理學可能之範圍內，更研究非自覺之精深處，姑名曰靈魂之組織。

組織云者，假借之詞也。靈魂不屬於空間，故本不應以空間之變化相比。然心理學所欲表示者，往往無適當之名詞，以言語本爲平常生活而設，原不因心理學而起。表相之曰 Vorstellung，內容之曰 Inhalt，所對之曰 Gegenstand，就字之結構言之，

皆起於空間；而所欲表示者，則與空間無涉。可知以空間之名表示心靈，不獨靈魂組織已也。組織云者，自覺的體驗之非自覺的基礎也。其舉物也，非簡單元素，乃各成分複合而成；其合也，非乳石之堆積，非森林之雜出，乃有序之全體也。譬之植物，則如花；譬之動物，則牛羊狗馬之生機體也。

乙篇　夢

靈魂以兩種狀態表現：其一則自覺我之醒時；其二則夢時也。由醒而至於夢，其爲靈魂之全部，另採取一種狀態耶？抑醒夢之所由分，不過醒時則靈魂之甲部作用，至夢時則代以靈魂之乙部耶？若此者，非所能決。吾人所知者，則醒夢二者在定時之內，互相迭代，非醒卽睡，二者必居其一。

然則以同一我時而醒時而睡耶？曰然也。所以云同一我者，其證據二：由於自我直接之確認一也；證之於一人記憶之內容，醒時能知夢中情形，睡時能夢及醒時所經歷二也。故曰醒我夢我者，迭代的自覺性(Wechselbewusstseine)也，同一靈魂之兩方面也。

夢之理論，本篇中不克詳敘，但記其重要者如下：

(一)醒我與夢我關於雙方之記憶內容，互有關係，已如上述。然醒我之想及夢我，與夢我之夢及醒我，二者絕不相同：醒我之想及夢中體驗，爲時甚少，其把捉此項體驗也，一如其當時之所以湊合者。夢我之夢及醒我，關於山河大地與夫實物之類，一如原形；然其所以結合之者，則與醒時相反。故曰醒我之憶及夢中體驗，其特定之記憶 (Specificiertes Gedachtnis) 也。夢我之夢及醒時體驗，但取材於平日所經歷，而以意增損顛倒之者也。

(二)或曰：醒時之體驗，有意義有方向，夢時之體驗，則無意義無方向，故名夢曰純粹的聯想而已。以予觀之，夢境亦未嘗無意義無前後關係，不過按之實際，往往相反，或爲事之不可能者。惟在夢我，則初不自知。

(三)甲夜之夢，有憶及乙夜之夢者，更有甲夜之夢，除醒時中斷外，至乙夜則又繼續者。更有同一夢而數夜中連續不斷者。若此者雖罕見，而實有其事者也。

(四)更有奇特者，名曰夢中演劇 (Dramatisierung im Traume)——睡時其所謂我者，忽詢人以謀事，而其人則從而答之。所謂其人者，非他人也，亦卽我而已。此一種解釋也；或者以爲靈魂雖一，而我則不止一我，故其人云者，乃同一靈魂之他我，

此又一種解釋也。

以予觀之，同一靈魂之中，而有多數之我，非事之不可能者，當俟後詳之，此時無須假定此說。姑爲解釋曰：睡我能知我之某種狀態，然其知之也，若另有一人從而告之，而我得諸其人之口；故雖爲我之自知，而自外形言之，若得諸他人者（Wissen um Fremdes Wissen）。

（五）夢我取材於醒我平日之記憶材料，更從而製作之，雖其先後間非無一定條理，然常與經驗界相反，且常爲不可能者。於是當問者：則夢之內容果遵何種原則湊合而成乎？換言之，何以此時獨現此夢而不及其他乎？

以今所知：夢中材料，大抵以屬於覺攝的（Anschaulich）爲多，所取材者常爲最近經過事情；惟最近經過關於悲戚或喪事者，則極少出現於夢境。有事過去甚久，即醒時少憶及者，而夢中獨出現，如年少時入學情形是也。亦有感官之刺激，正在將醒之際，偏入夢中，然顛倒錯亂，迥異常情。如以輕響作爲鎗聲，以手觸作爲受傷。

雖然，即此所言，對於此時何以出現此夢之理由，尚未解釋焉。

福魯德創爲一種假說，分夢之內容爲二：其一曰潛伏的；其二曰明顯的。潛伏者，夢之意義也。明顯者，夢中有形之物之表現也。福氏之言，其潛伏的內容或名曰固有意義，大抵爲自我之所冀而不遂之願望（Einen unerfüllten Wunsch des Lch）也。雖然，福氏與其徒每以不遂之願望，概歸之於性慾，則不免過甚其辭。且其以夢中某種象徵，認爲代表願望中某種成分，皆以意爲之解釋。雖然，多數夢境中，其象徵的表現，皆爲未遂之願望，則無可疑也。

注：夢之象徵的表現，何以今日爲甲種象徵，明日爲乙種象徵，則尙爲未解決之問題。意者自覺性之位態，作用其間乎？

雖然，所謂願望者何物乎？

願望云者，向爲醒我之所不克明辨：其本身本不能履行者有之；以倫理關係上不應履行者有之。倫理關係不應履行云者，其願望一旦出現，則醒我引以爲羞，故常逐之以去也。

夢我之夢，有誰使之來乎？曰，有關非自覺者之指使而已。非自覺者，靈魂之全部乎？曰非也，靈魂之一部分，即願望之非自覺的擔負者（Der besondere unbewusste Träger jener Wunsche）是也。即此一端，可以窺見靈魂之特別部分，在夢我之體驗中發生影響。此物焉，曰下自覺性（Unterbewusstsein）。下自

覺性之名，後文中屢屢引用，任何一我之自覺的體驗，而靈魂組織中之特種成分隱然中驅遣之者，即下自覺性也。所謂下自覺性，非眞有上下也。蓋心理現象與空間無涉，惟其名詞強半取譬空間，故亦勉強用之。然其意之所在，則依上文所言，可以瞭然。

丙篇　催眠

迭代的自覺性之關係，不僅在醒我與夢我之間，此外尙有一種之我，可與醒我相代以與者，是爲催眠我。然催眠有種種：有發動於他人之命令者，有發動於己者，有暗示之起於物象者。其種類如何，可置勿論，以其與本文無涉也。

催眠，非睡也；催眠中之體驗，非夢也。催眠與睡之不同：則催眠狀態中身體動作，並非停止，一也。被催眠者之感官，仍與外界相接觸，惟其官覺之用，已不正確，二也。

催眠狀態與非自覺下自覺問題極有關係。但吾人之研究催眠，以有關此問題者爲限，故先論催眠之一般特徵。

催眠通論

（一）被催眠者，其刺激之感受力異常增進，是名 Hyperaesthesie。譬如甲讀書，而被催眠者之乙，能由甲之眼角上所反射之文字從而認識其書。反之其刺激之感受力，有時下降；如受暗示後，雖針刺而不知痛，是名 Anaesthesie。更有伸手空中，雖歷時甚久而不覺其倦；更有筋骨堅硬如僵石；譬如以身置兩椅間，一方爲頭，他方爲脚，橫陳如板木然。

（二）更有趣者，爲催眠時之行動。告被催眠者曰：『汝爲小兒』，則其行動如小孩。又告之曰：『汝爲拿破侖』，則其行動如拿破侖。又告之曰『汝爲教士』，則其行動如教士。此時催眠狀態，與夢相似：即抽記憶材料之一部，而任意綜合之。其情景與現實相反。然非盡無意義。至於醒我，則被催眠者完全忘却，可知其作用者，祇靈魂之某部分，離醒我而另爲一人爲的我。

（三）關於醒我夢我與記憶之關係，前已論之：夢我能處分醒我之一切記憶材料；至於醒我但能處分夢我之部分的材料；若夫催眠之中，此催眠我能記憶醒時之體驗與前度催眠時之經過。至問醒我對於催眠我有所知否，則不知也。且醒我之體驗，早已忘却者，催眠我能招之而來，是催眠我之記憶內容之豐富，遠在醒我上也。催眠我與醒我，吾人亦可名曰迭代的自覺性；而就其關係言之，不啻全之與分，催眠我全也，醒我則分也。然醒我雖

爲分，而就其自由創造力（Frei Schöpferische Kraft）言之，則爲催眠我之所無。故醒我雖爲分然合創造力言之足以敵催眠我而有餘也。

（四）積極的幻覺（Positive Hallucination），對於被催眠者，可施以積極的幻覺告之曰：『此處有鳥，』則彼見鳥。『此處爲彼之友人』則彼答曰然也；伸手與之行禮，且與其友人一問一答。實則當時無所謂鳥，亦無所謂友人，故對答之者非他人焉，卽催眠我之他一部之靈魂也。問答雖出於同一口，實則問者答者屬於靈魂之各部，非同一部也。

靈魂之各部自相問答已見前段論夢中演劇，但同一靈魂之中而有二我在。此二我吾人名之曰同等自覺性（Nebenbewusstsein）。

消極的幻覺（Negative Hallucination）

與積極的幻覺相反對者，爲消極的幻覺，其現象尤爲奇特。譬之有物在，而告被催眠者以不在，有人在有數在，而告以不在，則有物若不見焉，有聲若不聞焉。雖此被催眠者環繞室中行近此物此人，而其不見不聞不觸自若。雖然，不見不聞不觸者，獨此有形之被催眠者耳；此被催眠者之外，固別有物焉，能見能聞能觸者矣。

譬之又告被催眠者曰：『此書中文字一切皆全，而獨少a字。』令彼讀之，則其發音一如平日，而遇a字處，則必先去之。可知被催眠者之外，別有物焉。告之曰：「汝不應見此a字，汝不應見此物此人，』而後此催眠我乃不見不聞焉，此物焉是爲靈魂之一部，而於被催眠之我爲下自覺性（Unterbewusstsein）。

雖然，尤有奇者，於被催眠者受過消極的幻覺暗示之後，更以輕聲告之曰：『所謂不見之a眞不在否？』於是其人亦轉聲答曰，『a固在焉』或授以鉛筆，則彼又援筆書曰，『a固在焉第三字第八字第十二字中固有a在。』

此一例中，可以告我人者則同一身軀或同一靈魂中，而同時有二我在，此二我在同一身軀上各不相涉，而各有其行動。若此者吾人亦名曰同等自覺性。然與夢中演劇之同等自覺性，其義固各異焉。

所謂同等自覺性，下自覺性，上自覺性，皆比較之名耳。同一物焉，在甲處爲下自覺性，在乙處爲同等自覺性者有之。前文被催眠之我，口誦文字，而不見a者，則以有下自覺性管束此催眠我

故也。及輕聲問之，則答曰『a固在焉』。此答覆者卽前此之管束者。是在前此爲下自覺者，而今則爲同等自覺性矣。

此部分的自覺性之管束此催眠我者，既爲下自覺性，可否更名之曰下我(Unter-Ich)？依予觀之，此管束者是否爲下我，甚難解決；且此名之有無，不關大體。容讀下文各章，將見固有所謂眞正之下我在。

消極的幻覺中，其潛伏於催眠我之下而發生作用者，或者卽爲福魯德之所謂複雜體(Komplex)。福氏所謂複雜體者，非自覺的潛在的內容之集團也，蓋爲靈魂之一部，而自動的表現於我者也。據福氏所發見，則一人之強烈的表相，被抑而不伸者，則爲潛伏於我下之複雜體。而人生大多數之精神病，卽由此而來。其在常態心理中，此類複雜體，在睡時爲夢，在醒時所謂興會與趣味也。

催眠後的暗示(或曰定期暗示)(Posthypnotische Suggestion; Terminsuggestion)

當催眠之中，施術者告被催眠者曰：『醒後若干時內應爲某種行爲，』此所謂催眠後的暗示，或曰定期暗示也。在被催眠者爲此行爲也，以爲吾心之自由，而不知其出於施術者之命令也。昔年維也納醫生大會時，醫生某對於女子某先期施以催眠，及是日午時，則某女子衣盛服入會場，立會長前歌一曲而去，卽其例也。如歌唱等事，則可試驗者也；其有不應試驗者，是爲暗殺之類。

此例之中，吾人所發見者，有下自覺性焉：卽我之外，必別有一物以告我曰『汝有何事應爲。』當其爲發蹤指示者，卽下自覺性焉。然同時可易而爲同等自覺性，譬之在其催眠之覺醒與命令執行之間，使有人輕聲問之，汝有何事應爲？則彼舉將去會場歌唱之事以答。或授以鉛筆令其書寫，則彼立以所應爲者書之於紙。故名之曰同等自覺性。

定期催眠與消極的幻覺固相似焉。所不同者：消極的幻覺，其上自覺性爲催眠我，其下自覺性則另一潛伏之我。至於定期催眠，其上自覺性爲醒我，下自覺性屬諸催眠我，此以命令之執行，起於催眠之後故也。

機械的動作

機械的動作，與催眠相似而不盡同。以機械的動作不僅表現

於催眠中，有時在醒時亦復出現——如在譚話中或在讀書中。而其表現之法，則爲細語爲寫字。

機械的動作所依附之人，姑名之曰媒介者。媒介者之名，研究精靈學者所創者也，但吾人所用，純係中立性質，不過以之作爲一種術語而已。試舉例明之：

設想一媒介者醒時，手執鉛筆，伏紙上作欲寫狀，口中言語或目有所視，忽而手動，振筆直書，其媒介者初不自知其書也。攷其所書，則爲青年之回憶錄，或外國文之詩句。所書內容，爲此媒介者在醒我狀態中所不記憶，而就其所書觀之，先後條理貫串，非夢時所見者比。有英小孩曾居印度，少時撫育之者，有印度乳母，曾學得印度語者，此所學之語本已忘却，而當其爲媒介者時，竟復形諸紙墨矣。

此例之中，等於消極幻覺與定期催眠所表現，同一身軀同一靈魂上而有兩種行爲。而此二者所表現者，統爲兩種意境與兩種之我，所謂平等自覺性之例，無有顯於此者矣。

前段論定期催眠與消極幻覺時，曾論與醒我或催眠我相並者之下自覺，是否爲一眞我，抑不過禰魯德所云之複雜體。就純粹之機械的動作言之，另有一相並之我在，是無可疑者。證之所書於紙上之思想，可以明焉。

如是除醒我外，另有下自覺性，可名曰眞我。此眞我對於其醒我，可名曰第二我。此同一身體同一靈魂上之二我，其二者之相與，等於二異體異魂之一我與他我也。其詳俟下文此二異我表現最明顯之現象中論之。

丁篇　自覺性之分裂

自覺性分裂之語，有作爲自我觀念之下降（Herabsetzung des Ich-gefühls）解釋者。譬之一受術者云：『我竟不自覺其爲我。』若此者，謂爲我之自覺性之薄弱可焉。然吾人所謂自覺性分裂云者，其義如下：

某人受極強烈之刺激後，忽忘其自童時以來之生活，若爲另一新人者；其名忘矣；性情變矣——昔爲豁達者，今易爲幽鬱；其記憶材料中所僅存者，則爲語言及社會風俗，至於父母兄弟朋友，一概不復認識，卽所學外國語亦復如是。其最甚者，並本國語言而亦忘之，須費若干時日，重行學習；然其學成甚速，則無待言。美國變態心理之研究者華爾達普靈司氏（Walter Prince）名此等人曰心理的嬰兒（Psychological Baby）。

吾人名此受驚前之恆態曰甲態，受驚後之變態曰乙態。此變態經數日數月或數年後，忽復歸於恆態之甲，於是甲態中之記憶忽至，而乙態中之體驗則又遺忘。此甲態，譬之經長期無夢之睡後，忽復醒矣。

經若干時後，此乙之變態忽復歸來，於是甲態中所經過者一概忽却，而此次之乙態復與前次之乙態之記憶相連結。於是乙態來甲態去，繼則甲態復來而乙態又去，二者常相循環，故以簡字表之如下：

(乙——甲——乙——甲——乙)

前後之甲，自其性情記憶攷之，自成一體。前後之乙，自其性情記憶攷之亦自成一體。然問甲知乙否？曰不知也。問乙知甲否？曰不知也。

以上所舉甲乙兩態，爲自覺性分裂最簡單之實例。

更有他例焉：乙變態之我，能知甲態之記憶內容，惟視甲態若外人然。此即前文所謂一人之身有甲乙二相，而彼之於此，若爲另一人，故乙之所知於甲者，不啻爲外人之智識也。若夫甲態，鮮有知乙態之經過，故並二者間以乙態爲外人能知其所知之關係而亦無之也。

如上所言，甲乙兩態迭代以興；有時變態之乙出現於恆態之甲之行爲中。譬之甲作一信，信中忽有文句爲甲所不願寫，或竟不知其何義者，此文句蓋自乙態來也。若乙態弄甲更甚，則甲態因而大怒者有之。雖然，移時以後，甲態去而乙態來，則乙態自知其所以弄甲者何如，且引以自喜焉。

此例中之乙態，非僅如前文消極的幻覺或定期催眠中之所謂下自覺性，吾人敢直名之曰眞我。何也？當乙態出現時，其所爲前後一貫，自成一種意義，故不謂爲眞我不可得焉。即令其尚未出現時，而自其故意玩弄甲態之行爲觀之，自有一我在。或者當甲態出現時，此乙態在睡夢中，偶爾醒時，則自身出現於甲態之行爲中。當乙之弄甲時，以嚴格之義言之，應名曰同等自覺性。即令乙態睡時，而甲態之經過，乙必知之。證之乙復醒時，其於甲之體驗，即以知外人之所知之形式而知之者也。雖然，乙在何種形式中知甲之所爲，實不易決定。其爲夢可也，其爲催眠狀態可也。

前文所引美人變態心理研究者華爾達普靈司之弟兄名摩頓普靈司者 (Morton Prince)，嘗著一書，名曰人格之斷續 (The Dissociation of a Personality)，敍自覺分裂之態，極爲詳盡。據摩頓普靈司所研究，爲濮香姑娘 (Miss Beauchamp)

一人之身，同時兼有五我，今不能盡述，除前所已論之甲乙二態外，茲更述其所謂第三我。

摩頓普靈司云：此甲乙二態，受催眠之後，實爲同一類之人格。但此催眠我同時卽表現其與甲與乙相異之處，且能知甲乙二者之經過。催眠我常露半睡相，故閉眼；於是普靈司使之醒，且令其張目，此催眠我如所命者行之，於是入於醒時之自覺性，而爲濮香姑娘之正式之第三我，普靈司氏名之曰薩戀氏（Sally）。自是以後，此薩戀氏與甲乙二態迭代而現。薩戀氏性浮動，喜惡作劇，與甲態之豁達乙態之幽鬱者大異焉。薩戀氏卽在最初之催眠狀況中已知甲乙兩態之經過。其知之也，當然等於前文所謂知另一人之所知耳。然甲乙兩態中所學習之法語，則薩戀氏初無此智識。

薩戀氏對於其同調之甲乙二態，絕無好意，常設計以玩弄之。譬之當乙態爲上自覺性時，忽作一書，而書中有輕浮文句，與乙態素性迥異者，乙初不知其爲己書，於是作驚訝狀。及薩戀氏出現而活動時，則自慶作弄之成功，且以乙之憤怨爲喜。

自此例言之，薩戀氏爲乙態之下自覺性明也。

雖然，前例中名爲下自覺性，似已妥洽。而實則此類情形，變化無端，非文字之所能指定。當輕浮文句之作成時，其主動之者，非乙態而薩戀氏，是薩戀氏不應名曰下自覺性，而實同等自覺性也。然當乙態出現之期中，乙態有乙態之生活，故於薩戀氏，名之曰下自覺性無不可也。且乙之所經歷者，薩戀氏於事後無不知者。究竟以何道而能知之乎？則又爲疑問：其爲夢乎？其爲催眠乎？非所知矣。要之薩戀氏以甲乙二態之知爲外人之知而知之耳。

此薩戀氏亦爲眞正之我，非僅福魯德之所謂複雜體也。或者此薩戀氏亦有睡醒二態，如常人然，譬之其玩弄乙態時，或者卽由睡而醒也。假其無所謂睡態，而但有醒我催眠我相迭代，則無覺醒之可言矣。

戊篇　生理現象

由前所言，凡有關下自覺性與同等自覺性者，盡於此矣；而下自覺性之作何解釋，亦可以瞭然矣。茲更就生理現象言之，尤見非自覺之心靈之關係之重大。

先就催眠術言之，若消化，若月經，若心血之流行，均可以催眠之暗示轉移之。更有因催眠而可使肌肉一部分發炎或流血者。譬之對於某甲受催眠後，授以一尋常熱度之銅錢片，置之於肌

膚上，且告之曰：『是取之鐵爐中，其熱異常，』於是銅鐵片所置處，顯紅色或有火傷痕。

由是可知心靈之所以影響生理者爲何如。因有問題生焉：凡生理現象，其眞正關於生機方面（Vitale Vorgänge）而不盡依賴物質（如脚之行，手之動，此爲依賴物質）者，是否可盡推本於非自覺之心靈生活？果如是，則生機的生物學，乃非自覺之理論之一部耳。生機現象中，其出於本能者，如蜂之釀蜜，蜘蛛之結網，鳥之搆巢，若此者，皆非自覺性之左右之也。就人言，如形態學上生理學上之所謂適應（Anpassung），——所謂復生（Regeneration），（詳見杜氏生機哲學講義）所謂胎生進化，亦非自覺性之左右之也。總之動物之本能作用，與人類之適應，復生等，除其表現於自覺性之心靈狀態外，必有非自覺者伏乎其後；此非自覺之心靈，即爲一切生機的行歷之基礎。而所成就，往往在其表現於自覺性之心靈之上也。何也？非自覺性之心靈，着手之始，即爲一切具足（Von Anfang an in Vollendung），無待於學，無待於試驗，無待經驗之積貯，蓋非自覺性之知爲原始的也。若夫表現於自覺性之心靈則反是：須學焉，試驗焉，經驗之積貯焉。吾人試將康德之認識論下一種心理的解釋，則此自覺性之心靈之不學而能者，實只有一事：即宇宙之一般形式的搆成，（Die allgemeine formale Struktur der Welt）康氏之所謂範疇是也。譬之何謂物，何謂因果，此亦爲表現於自覺的心靈，自元始以來所具之知而無待於經驗者也。過此以往，其有關節目者，則不得而知矣。如是，人類之知，除範疇外，殆無元始具足之知（Primares vollendetes Wissen）；即以範疇論，亦限於大體，而不及於節目。若夫本能，復生，胎生，或其他生理上催眠上之知，且由大體而及於節目。若此者，皆以其出於非自覺之心靈故也。

前段文字中，吾人屢言表現於自覺性之心靈云云（Das zum Bewusstsein Kommde Seelische），而不直名曰自覺的心靈者（Das bewusst-Seelisch），以自覺性之爲性，只能『有』（Haben），只能體驗（Erleben），而無所謂動作，此則篇首所已明言者也。自覺性之表現，皆以非自覺爲之主動；即所謂下自覺性同等自覺性，苟有行動，皆出於非自覺性。以心理上所謂行歷，皆不屬於自覺。醒的自覺如此，他種自覺亦然。如是，非自覺的心靈，以兩種形式表現：第一曰元始具足之知，就我言之，則爲不自覺的。第二曰特種之知，由學問由經驗得來，則於一我或多我爲自覺的。

己篇　非自覺性下自覺性之總論

結論宇宙之大，就生活或有關生活者言之，則其左右之者，卽此非自覺之心靈也。

此非自覺之心靈爲何物乎？非吾人所知也。此非自覺之心靈，如何行動？則吾人之所知也。其活動之方，曰所謂秩序，所謂全體，所謂個性，所謂意義，皆非自覺之心靈所構造者也。

非自覺性之心靈，旣表現於自覺性中，故謂自覺性中，卽爲非自覺之肖像，無不可。但非自覺性之鑑己也，不在其進行中，而在其進行後之結果。就其結果一部言之，卽所謂我之覺攝，我之感情，與我之思想，及其他體驗內容是也。若夫非自覺之他種活動，卽其結果亦爲非自覺的矣。故以吾人觀之，非自覺之活動，在其結果變爲自覺者，大抵爲生機體對於環境問題。其爲本能可也，其爲人類之行爲亦可也。

所謂非自覺者，其本性如何，爲吾人所不克知。故究其實爲非自覺否，非所知也。或者所謂非自覺者，以某種形式變爲自覺，而其形式爲吾人所不克想像。誠如是，非自覺之名，不如易爲上自覺，以其變化之多，遠出『我』上，其爲『我』所不知者，而此上自覺，則不待學而知之也。

非自覺之名，哈德門氏 (E. Hartmann) 始用之。然哈氏之用此名也，作爲形上學解，而不作爲心理學解。至於吾人之用此名也，所以指吾之自覺外，尙有非自覺者在，而不僅以消極之名，託於人類之所不知，而卽此了事也。

下自覺之名，卽爲特種組織之非自覺之靈魂之局部表現。卽此名觀之，可知爲自覺性之一部，特非我之自覺耳。且據前例觀之，所謂下自覺者，於原有人格外，爲另一種人格，以其時而出現於醒我之自覺中，而一變爲上自覺。然卽此上自覺，仍不免爲下自覺者，以其不在我之自覺中故也。

部分的自覺性，上自覺可也，下自覺可也，同等自覺可也；要之，皆爲非自覺之心靈，皆以靈魂爲基礎而已。

心靈現象通論 (Die Gesamtheit alles Seelischen)

關於非自覺者，尙有應討論之問題二。

所謂非自覺者，究爲多數乎？抑僅爲單一體而以多數個體之形式表現之者乎？試先以胎生學之試驗證之：

胎生之初步，一卵剖爲二細胞，將此二者離二而後育之，於是每細胞各成一生機體。反之，取二細胞而合之，則二者中僅長成

一生機體。本合而分者，則本爲一生機體而竟爲二矣；本分而合者，則本爲二生機體而竟爲一矣。

雖然此類生機體之心靈方面何如乎？一生機體之所在者，本爲一我；多數生機體之所在者，爲多數之我。今者本一而爲多，是果心靈之分裂歟？本多而爲一，是果心靈之融合歟？謂心靈有分有合，此殆理之決不然者。以吾人觀之，心靈者一而已，因物質條件之關係，於是表現而爲多數；所謂個體或個人者，卽多數中之一我也。

驗諸胎生學，若干身軀，卽爲若干之我。然以變態心理學之下自覺或同等自覺觀之，卽同一身軀中而有多數之我可也。

尙有一事可告讀者：最近數年以來，幻怪現象，離神鬼之說而獨立，由學者施以科學之研究。學者定此學之名，曰怪異心理學 (Para-psychologie)，或曰超心靈學 (Metapsychique)；英人則曰心靈的研究 (Psychical Research)。學者搜集同類之現象，而認爲已有確實之證據者，則遠感術 (Telepathie)，千里眼 (Hellsehen)，讀心術 (Gedankenlesen) 遠移術 (Maleriatisation) 者，皆事實也。而此等現象，皆非思想或意志之自覺者所能解釋，別有非自覺者隱乎其後也。

此怪異心理學之成立，爲非自覺性添一重證據；吾就遠感術或讀心術言之，則所謂下自覺者，非徒限於個人，雖謂其互爲一體可焉。

庚篇　辨難(Polemisches)

關於非自覺與非自覺之種類，其積極的研究，盡於是矣。雖然，世不乏與吾人異其所見者，姑與一一論之。

行爲主義 (Behaviorism) 美有所謂行爲主義派，否認心理學爲獨立科學之可能，是爲最極端之反對者，故先論之。

凡非我之心靈之研究，只能用間接方法爲之，換詞言之，就他人之行爲或動物之行爲，而加以類推的解釋。此義也，其爲世人所熟知久矣。以動物論，卽下解釋，應極謹愼，以其心理不應由人代爲推測，故所可確實推定而記載之者，獨行爲而已。

此種立言，確有見地；然行爲派過甚其詞，於是本有見地者，忽誤入歧途。何也？行爲派之意，以爲可確實研究者，只有行爲，故直接下手之心理學爲不可能，蓋直接下手之心理學，以本身之心靈生活爲出發點，且除本身之心靈而外，實無他物可爲出發點者。然要知卽所研究者爲他人之行爲，實亦以所知於己者爲之

下一類推的解釋也。所謂直接下手之心理學之研究法，即內省而已，即就對於自己所體驗者，更從而體驗之。

行爲派反對內省法，以爲即就自身論，亦應以己之行爲出發。於是推至極端處，謂己所體驗者，不外屬視（Optischer）屬聽屬動作（Motorisch）之感覺而已；此屬視屬聽屬動作之感覺中，乃吾之行爲（Behavior）所以表現於自覺者也。行爲派既以體驗與感覺混爲一談，更問自覺的體驗中之記憶影象（Erinnerungsbilder），則彼輩亦從而否認之，以爲己身動靜之感攝中或曰行爲之中，即此記憶影象所在也。

如此否認記憶印象之存在，其爲謬說，無待深辨。使執途人而問之曰：『汝心中有某種覺攝記憶印象否？有某種覺攝的想像印象否？』則彼必答曰『有』，無疑義也。

如上所舉，皆行爲派無可反駁之點。於是彼等所堅持者獨有一語曰：『內省之法，不如行爲之觀察（Beobachtung von Behavior）爲確實。』吾人即令承認其爲不確實，然內省法所能得之對象，初不能因此一筆抹殺。何也？直接體驗之中，則有記憶，有情感，有思想，有意志；此種種者，徒以所用方法不如自然科學之確實，乃視若無物可乎？夫以方法之不適，乃斷爲世間初無此物，非學問家之所宜出也。譬之有解剖學者，妄欲以己意變更其所研究之目的物，於是反對顯微鏡，謂爲不適於解剖學，且謂除肉眼所見者外，可斷世間別無他物。行爲派之反對內省法，毋乃類是乎！

如是，行爲派之立腳點，專就己身或他人之身之行爲而下觀察，已爲我人所駁詰，無復存在餘地矣。且行爲派之所言，體驗之中，只有吾身之動靜。假令世間但有吾身之動靜，則內省法爲虛僞云云，何自得來？夫眞僞者，判斷也。行爲派既斷定內省法爲僞，可知體驗之中，不盡爲行爲，而有他物在。他物爲何？吾人所謂意義是也。（羅素氏心之分析一書，受美國行爲派之影響甚深。羅氏以爲心理元素有二：曰感覺，曰意象。意象者，記憶影象也。除此二者外，自覺的體驗中已無他物。然羅氏書論意義（Meaning）之處甚多，既言意義，可知感覺及意象之有形體驗外，尚有他物在。）

無靈魂之心理學　此外學者承認以內省爲基礎之心理學之可能，然對於靈魂存在之說則反對之。是說也，名之曰無靈魂之心理學（Psychology ohne Seele），彼等以爲只有自覺的心理，無所謂非自覺的心理。換詞言之，自覺的我，彼等所認者也；

非自覺的靈魂，彼等所反對者也。

無靈魂之心理學有二：甲曰心理學之職掌，所以對於自覺的我爲之說明。乙曰心物平行主義，以爲心理現象常與物理相幷而行者也。

甲派以爲心理學之職掌，對於自覺的體驗，分析說明之，幷求其前後起伏之象，如是而已。若夫因果概念公例概念，彼輩以爲不適用者也。誠如是，心理學者，純粹之說明記載 (Reine Beschreibung) 而已，非科學也。

以吾人觀之，心靈現象中之因果也，公例也，皆爲正當之概念，無可反對者。就其部分的因果言之，曰聯想，曰自覺性位態，曰定向是也。至超於其上者，更有一最高之因果概念，是曰全體的全體化成的靈魂。

靈魂之義，形上學者用之，則爲形上學上之概念矣；吾人之所以用此名者，則爲論理學上之概念，所以使雜然並陳之心理現象，有可整齊而畫一之者。換詞言之，爲秩序計耳。凡以此故，各種心力之部分的名義與其總名之靈魂，其爲學術上正當之概念，猶之自然科學上之所謂可能 (Potential) 與可能的愛納涅 (Potentielle Energie)，其屬經驗界同也。所不同者，一屬外界一屬內界已耳。反是者，棄因果與公例，是直不求心理學之瞭解而已。

乙派雖反對非自覺的心靈之概念，然不以純粹之說明與記載爲滿意，而必求其因果關係所在。然彼輩以爲心理學之所以不可瞭解者，不在心理而在物理。換詞言之，在生理之間耳。彼輩以爲心理與生理有不可離之關係；心理現象之不可知者，不當求之於心理，應轉而求之於生理，質言之，在腦神經與神經系之間。而其所以解釋神經系者，以理化學爲根據，以機械主義爲根據。如是一轉移間，所謂非自覺者，由心理界移而至於物理界矣。

關於感攝 (Wahrneimung) 或其他自覺的心靈現象，由外界以入於內界者，腦神經系固有莫大關係。卽就內生活言之，證驗之有具體的表相 (Leibhaftige Vorstellungsbilder) 者，腦神經系亦有莫大關係。德國馬堡大學教授顏許氏 (Jaensch) 之試驗云：孩童十五歲前想像力發達，十五歲後理智力發達。卽美術家中，其構造具體的表相之能力，亦較常人爲勝。然所謂內生活者，皆有意義可求，有所謂思想，有所謂願望，有所謂意志。惟如是，必欲對於腦神經系下一種機械的解釋，此不可得者也。余著身與心一書論此事甚詳，茲不復詞費矣。

要之以物理學或腦神經中之機械論代心理學，因以求非自覺的心靈之概念之廢止，斷斷乎其不可通者也。

下自覺之概念之反對者　亦有雖認非自覺之說，而下自覺或同等自覺之概念，本所以表示靈魂之部分的組織者，彼等則視爲疊牀架屋。此等學者持之有故，言之有成，遠在行爲派或非自覺概念反對論者之上，故辨難更應鄭重。

彼等之言曰：催眠可也，機械的行動可也，自覺性的分裂可也，一靈魂之下，只有一我，而無所謂多我。既無多我，則無所謂下自覺與上自覺之關係，或同等自覺與同等自覺之關係。且只有一我，而一我之所體驗者，甲時爲某種內容，乙時爲某種內容，體驗之種類有不同，乃強謂之曰我之分裂說，而實非也。

此派學者之持極端論者，更以被催眠者或人格斷續者之言論爲誑語，惟所謂誑語者，或者出於無意。蓋人格斷續云云，世間本無此事；甲人格與乙人格若判然二物者，不過甲乙二者各將所體驗者隱沒一部，不爲人知。譬之前所謂甲態不知乙態，或乙態不知甲態，乃至醒我不知催眠我，催眠我不知醒我云云；皆人意僞造者也。

如此云云，以吾人視之，直顚倒事實。何也？關於人格分裂之記載，有出於法人耶納者，有出於美人詹姆士及普靈司者，試取而讀之，則其分裂我之甲乙兩態之不相知，乃確然事實，毫無疑義。吾人姑讓一步，認爲甲乙二態彼此相知，然就醒我與催眠我之關係言之，醒我之於催眠我之體驗，全不記憶，則又爲彰彰明甚，無待詞費。何也？醒我之於催眠我，非絕無記憶可言。然所記憶者，卽催眠中之行動，而又爲施術者之命令。譬之催眠之中，令其學爲小孩，其言行一如小孩，及喚醒之際，與以記憶之暗示，則彼念及往事而啞然先笑。乃至喚醒之際，同時亦可命令以某種催眠的體驗，則歷時稍久後，而此種命令猶在記憶中。然此所言，可知記憶而必出於命令，正足以證實吾人不記憶之說耳。

誑語云云，無辨論之價値。姑就其一我之說，從而論之，彼輩以爲一靈魂之下，只有一我，所謂下自覺與同等自覺，皆爲不根之譚；而一我之體驗，其爲自覺的者，只有一部，其大部分則雖入於體驗而不自覺不明晰者也。

雖然，不自覺的體驗，作何解釋乎？竊以爲此圓柄方鑿不相容之語也。體驗云者，自覺的『有』之謂也，『有』自覺的也，非『有』非自覺的也，若曰非自覺的有，是以『有』與非『有』混爲一譚也。或有不用非自覺的體驗之名，而名之曰不注意之體驗　(Unbe-

merkt erleben）。體驗爲注意的，既曰不注意，直是無所謂體驗而已。或者又曰非自覺的表相（Unbewusste Vorstellung）表相爲自覺的，既曰非自覺的，直無所謂表相而已。凡此諸名，皆自陷於矛盾而不自知者也。

非自覺或不注意之表相云云，於義爲矛盾，已如上述。以所謂表相者，乃體驗而已，故與非自覺或不注意不應連續爲一。抑不僅名義之不當也，既曰不注意不自覺，可知自有非自覺之心靈在。如是，以實際言之，彼等所見，與吾人合轍，不過名詞異耳。

不注意云云，不應與健忘（Rasch vergessen sein）相混。舉例明之：入市購物，行道上正在思索中，或方與友人閒譚，忽而自覺曰，『余所欲往之店，適已過去，』且記憶甚晰，曾見此店招牌在百步之先。次之鐘鳴六下，前五聲以注意他事，忘屈指數之，及第六聲，忽自覺曰『此已六時矣。』就此二例觀之，所以解釋之者，只有二法：其一曰，此招牌與鐘聲皆曾入吾之注意中，惟瞬倏遺忘。其二曰，此二者我皆未注意，以世間決無注意而不自覺者也；或者吾目吾耳吾腦神經對於招牌與鐘聲，在生理上曾有一種感觸，惟此種感觸，獨此非自覺之心靈或非自覺之我受之，而自覺的我不與焉。誠如第二說，有物焉，雖非我之所體驗，而猶爲我之所能體驗。此意也，摩頓普靈司非自覺（The Unconscious）一書，（五十頁至六十頁）已歷歷言之矣。

不注意而猶能記憶之說，在上文兩種假定中，無不適用。蓋不注意之體驗，既無此物，故鐘聲也，招牌也，必曾注意之而倏忽遺忘，此甲說也。或者鐘聲與招牌雖未嘗入於體驗中，然有可以體驗之機而不及體驗者，又未嘗不可入於記憶之中，與已曾體驗者等，此乙說也。故曰二者皆通也。

吾人所以批評不注意之體驗者，想已明白。若夫以不明晰之體驗（Sehr unklares Erleben）解釋下自覺或同等自覺之現象者，將何以答之乎？

自覺的體驗者，有物如是之謂，此外別無他義。假令體驗之中，渾然若有某物，——如自遠處望見山脈，雖知其爲山，而不知其山頭何若，若是者，亦即所謂體驗也。甲態之於乙態，醒我之於催眠我，其情境正復相同：就甲態而言乙態，曰若有物在，而不知其爲何物也；就醒我而言催眠我，曰若有物在，而不知其爲何物也。此有物在而不知其爲何物之情境，正所以使吾人在心理學上輸入上自覺下自覺同等自覺之專名，而絕非駢枝贅旒也。

甲態有甲態之體驗與記憶，除此而外，則有『不知其爲何物』

之一複雜體在。乙態有乙態之體驗與記憶，除此而外，亦有『不知其爲何物』之一複雜體在。卽此二者，甲乙之爲二我明矣，而其性情行動之不同，皆足爲二我存在之證驗。

如是，則欲假不明晰之體驗之語以代上自覺下自覺或同等自覺者，其無立足之餘地，明矣。

非自覺，上下自覺，同等自覺，在心理界爲確有其物，猶之物理界之可能，愛納涅與夫胎生的可能(Embryonale Potenz)也。

此非自覺與其他等等，乃瞭解心靈之基礎，瞭解宇宙結構之基礎也。此宇宙之中，凡非物質的，其宰制之者，獨心靈而已。

此惟一之靈魂，大全體(Gross-Ganzes)也。大全體之中，爲若干部分體。(Teil-Ganze) 部分體者，卽一我而具有一靈魂者也。能知此義，則生生之總體而所以散而爲萬有不同之個體者，於是乎在。

參考書：

舉下列各書，以備欲深究此問題者參考之資。其他參考書，亦可於下列各書中求之：

(甲)關於思想心理學：

Messer-Psychologie

Driesch—Die Logik als Aufgabe

Driesch—Ordnungslehre II Auflage. Abschnitt D.

(乙)關於夢者：

Freud—The Interpretation of Dreams (Brill譯本)

(丙)關於催眠及自覺性之分裂等：

Moll—Der Hypnotismus

Janet—L'antomatisme Psychologique.

Morton Prince—The Dissociation of a Personality

Morton Prince—The Unconscious.

讀者當注意者，關於非自覺 (Unbewusst, unconscious) 及下自覺(Unterbewusst, Subconscious)之名，此文中之義與普靈司氏名異，故聲明於此。余之所謂非自覺者，指運用之靈魂之全體言也；下自覺或平等自覺者，指全體之特別方面言也。而普靈司氏則以下自覺 (Subconscious) 爲總概念，而以非自覺(Unconscious) 同等自覺 (Co-conscious) 二者爲其分支。普氏對於非自覺又下一種生理的解釋，此亦我所認爲不合者也。

杜里舒學說概觀

費鴻年

東方雜誌出杜里舒專號，該誌記者囑從速做幾篇關於杜氏學說的文章，適因課業忙碌，匆促間不便旁徵博引，所以祇可簡略的把杜氏學說的主要論點，列舉數項，聊作研究杜氏哲學的導論。至於他的哲學精奧處，想另有海內哲學專家爲之介紹，無庸我輩門外漢多談了。

一 杜里舒學說的由來

無論什麼思想，多有歷史的背景，所以研究一種的科學或一人的學說，先要明白他當時的環境，和過去的思想。我們要研究杜里舒學說的時候，也當先事這種學說由來的研究。

杜里舒本來是研究生物學的；所以二十年間，以動物學家聞名。後來從生物學而轉入哲學，一躍而爲德國哲學發祥地的利俾瑟 (Leipzig) 大學哲學教授，其聲名可想而知。不過何以杜里舒從動物學而轉入哲學，這是我們正想說明的。

據杜里舒自己說，(註一)他研究生物學的動機，在漢堡(Hamburg) 文科中學以前當時專門研究了達爾文和赫克爾的進化論，沒有生物學上確切的深奧知識。後來進了大學之後，這種弊病稍減；但是受了赫克爾這一派學說的影響，所以各種生物現象多想用理化學的法則去說明。在一八八九年杜氏以水螅類構造的研究 (Tektonische Studien an Hydroidpolypen) 一篇論文，得博士學位；在這一篇的論文中，他研究一個的水螅幹，(Polyp) 怎麼樣的構成一羣的水螅胞 (Polypenstoeck) 以及他的生成的規律 (Gesetzlichkeit) 等事項；遂想各種生物的型體，從發生上多可用幾何學去表示。杜氏根據了這種思想，從事實驗，發表了一篇生物學上形態問題的數理觀察 (Die Mathematisch-Mechanische Betrachtung Morphologicher

Probleme der Biologie, 1891.) 的論文。後來研究了哥德(Goette)貝爾(Bär)許斯(His)及魏斯孟(Weismann)羅意(Roux)諸氏的主要著述，頗有懷疑之點，遂從事覆試羅意的著名實驗，而得發生生理學重要的新事實。蓋自許斯唱胚域和器官關係的法則(Prinzip der organbildenden Keimbezirke)以來，魏斯孟從理論上證明胚質(Keimplasma)爲個體發生的物質基礎；羅意從實驗上證明胚細胞的分裂，對於發現器官有一定的關係。杜氏在奈浦里(Neapel)臨海實驗所，用海膽作羅氏同樣的試驗，而得相反的結論，遂明生物學上一重要的事實。

杜氏在求學時代，雖專事生物學，而對於哲學上的修養，也頗有根底。杜氏在佛萊勃(Freiburg)大學時，曾聽李耳(Riehl)的講義，後來對於哲學講義頗有興味，卒業以後最愛讀李培孟(Liebmanns)的實在的分析(Analysis der Wirklichkeit)。據杜氏說，這種著作對於他有重大的影響。後來研究康德，叔本華，笛卡爾，洛克等原著，在理論生物學及實驗上，均大受影響。一八九三年發表了一本生物學爲獨立的科學，就是他用目的論的概念應用到生物上的最初著作。一八九四年的生物發生的分析論(Analytichen Theorie der Organischen Entwicklung)，爲杜氏發生實驗的結果；也是完全帶目的論的色彩。這種目的論文的觀念，全從康德的著作中染受而來。但是那時候所用的目的論，並非是生機論(Vitalismus)，實在是杜氏所謂『靜的目的論』(Statische Teologie)，即機械論的一種，並且生物有目的的各種歷程，多當作可以用物理化學的原則來說明的。

最近五十年的生物學歷史，可說是機械論最占優勝的時代，自佛望(Verworn)用火焰說明生命的本質，赫胥黎著生命的物質的基礎(Physical Basis of Life)的論文以來，生物學家大多想以生物現象歸到理化學的作用，杜里舒既栽培於這種精神的環境內，所以他抱靜目的論的見解，也理所當然的。

可是一八九五年以後，杜里舒漸漸覺得機械論不能說明他新發見的各種事實，並且他發表的生命的機械論(Die Maschinentheorie des Lebens)後來知道就是包萊蒙(E. de Bois-Reymond)所謂生機論的這種見解，以是漸漸的從機械論轉到生機論。一八九九年發表的形態發生中的方位論(Die Lokalisation Morphogenetischer Vorgänge, ein Beweis

vitalistischen Geschehens) 從發生學上證明機械論的短處，算是杜氏倡生機主義的最初著作。

杜氏在生命的機械論上說：『我從前看生物現象爲一種靜的現象，所以生物學也當作一種的機械學這樣的東西。』(註二) 但是在方位論上開始就否定從前的論調，他說：『現在已經無庸再詳述何以我屏棄我從來的見解。』(註三) 這兩句可以明白的看出杜氏思想上的變遷了。

方位論這一篇論文，可算是杜氏從生物學研究轉入純粹哲學的分界線；因爲從一八九九年以後，杜氏雖尚有多少生物學上的發表，然他的全力已經不專心在實驗生物學的問題。(註四) 後來專事生命自主律 (Autonomie der Lebensvorgänge) 的研究，間接直接的去設法證明生機論的根據。並且研究理化學的因果律，批評勢力說 (Energetik) 作無機物和有機物的比較研究，及心身平行論 (Parallelismus) 的研究；又進而著生機論的由來及概念 (Der Vitalismus als Geschichte und Lehre) 此大[illegible]書現已有英[illegible]俄波四國的譯文 (我正在繙譯) 杜氏由生物學家而轉爲哲學家者，卽從此著出名。

自從此書發表以後，杜氏遂決意爲哲學家，專心研究哲學史及心理學，並從事論理學及範疇論 (Kategorienlehre) 的研究。蓋生機論的論證全依論理的組織，所以欲生機論的意見和新康德派的因果律及範疇的觀念[illegible]生衝突，勢不得不有論理的根本。杜里舒在亞勃登 (Aberden) 大學講演的生機哲學一書就是他這幾年論理哲學的結晶。該書的後半部全在說明『隱德里希』(Entelechie) 和物質的關係，並從個體而進入超個體的問題，杜氏的形而上學也就從此書出發。

當時德國的哲學界爲新康德派全盛的時代，故偏重範疇論，杜氏不滿意於新康德派者，也就是這種根本的方法。所以從生機論出發，著秩序論 (Ordnungslehre) 用以說明範疇的本質和思想 (Denken) 的由來，一反前人的舊說。蓋新康德派以『思』爲哲學的起點，杜氏以『知』爲哲學的起點，其相差甚遠。後來又從近代思想心理學 (Denkpsychologie) 上說明這種的關係，遂著問題的論理學 (Die Logik als Aufgabe, 1913)。更於一九一七年著實在論 (Wirklichkeitslehre)，一九一六年著[illegible]體與靈魂，一九一九年著知與思等各種哲學上的書籍，而杜氏哲學的大系遂成。所以杜氏的由生物學而轉入哲學者，我敢斷之曰由於生物自主律，因此自主律而使杜氏由機械論

轉入生機論，再從生機哲學建立論理學及形而上學，成一大系統。故杜氏學說，實是一生物學上的哲學。

(註一)Driesch,—Meine System und Sein Werdegang, S. 1—[illegible] Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen 書中。

(註二)[illegible]chinentheorie des Leben, [illegible] Ceutreb. 16. (1896 p. 363.

(註三)Archiv fur Entwickelungsme[illegible], S. P. 36.

(註四)Meine Sestem u. etc, S. 4.

二　杜里舒的哲學方法論

研究自然哲學的方法，不外兩種：一從事實着手，一從自我入手。這兩種方法本來無所謂優劣：從日常的經驗上我們可以得到自然的概念；從論理的概念例如秩序論的從這個(Dieser)，這樣(Solches)關係(Verhaltnis)，配列，因果等等概念入手，也可以得到自然的一般法則。不過哲學史上，却有極端的主張：靠自我理智去求眞理的(斯賓諾沙 Spinoza 及霍布士 Hobbes 等)；有極端憑經驗去求眞理的(馬哈 Mach 披爾生 Pearson)。據杜里舒說起來：(註一)自然哲學是研究自然的概念和自然的一般法則，所以康德及其他康德派學者的建立認識的一定形式，把『純粹科學如何可以成立』("Wie ist reine Naturwissenchaft möglich?") 這個問題，從這種形式去批評，算是近代自然哲學的根底。後來雪靈(Schelling)和黑智兒(Hegel)等想把康德的思想發展，雖然自陷於空想的弊端，然經驗論派(Empirismus)的專想求實證的經驗，究屬不是適當的方法。杜氏更進而謂『我深信這種狹小的觀念是錯誤不全的。所以雪靈相黑智兒的方法至少能够達到了他們本來的目的，總是不無而有價值的。』(Trotzdem ist es aber meine feste Überzeugung, dass eine so enge Auffasung falsch und unvollständig ist, und dass die Arbeit von Schelling und Hegel ihre Berichtigung und ihren Wert hätte, wenigstens soweit als ihre Absicht in Frage kommt)從這幾句話看來，杜里舒的怎麽樣排斥重客觀的經驗派的意見，也很可明白了。

原來杜氏自己說，他的哲學精神，實在是受了康德及其學派的影響不少。(註二)所以杜氏的哲學方法，也大半是康德派的方法。他說自然是從兩種元素構成：一種是可以直觀的；一種是

不可直觀的。可直觀的叫做感覺內容(Empfindungsinhalte)，不可直觀的叫做秩序的形式(Ordnungsformen)這種形式，簡單的說起來，就是康德的先天的綜合判斷(Synthetischen Urteil a priori)或說範疇。又說：（註三）『自然哲學的最終目的，在用一定形式，去規律自然萬物。所以自然哲學的成一體系，全靠我們自我的結構力；因為我們有自我的存在，方纔能夠有自然的概念。』『我們所知道的，就是我自己，但是相信宇宙也像吾自己同樣的確實，於宇宙的絕對實在不是我們所可知道的。』這種意見完全是康德派的主觀主義。

不過對於範疇原理和經驗的關係，杜氏有獨創的見解。他說『先天的』概念是和經驗的『量』無關係，不過並非是和經驗無關係，這是杜氏的認識論。

我們知道主觀主義的認識方法，不外兩種：一為直覺的方法；一為論理的方法。近代哲學上用直覺方法的代表，就是柏格森(Bergson)，用論理方法的代表家是高因(Cohn)。杜里舒的哲學，雖然也是生命哲學，而所採的方法卻是和柏格森相反。杜氏以『我知』為出發點，從『我』與『物』的關係作論理的根基，再從論理去建築他的哲學系統，所以杜氏哲學分為三部：一為起始論(Lehre vom Ausgange)，一為秩序論(Ordnungslehre)，一為實在論(Wirklichkeit)。起始論就是他論理的起源，亦即杜氏哲學方法的根本。

起始論的第一原理就是說：『我覺得有某物』(Ich habe bewusst etwas)。這一句是表示『我』與『物』的原始事物的關係，(Ursachverhalt)可以分作『我』『覺得有』『某物』的三部；各有相互的關係，所以杜氏稱為一體(Dreieinig)或原始關係(Urbeziehung)。我對於某物，不過是在發見秩序的符號，所以祇有『覺』而無『思』(Denken)，並無怎麼活動參在其間。（註四）這種的意見就是和康德派不同的地方，杜氏自稱為『方法的我知主義』(Der Methodische Solipsismus)；蓋欲從我知出發以求一般的論理，所以杜氏所謂眞理，也是以我為背景的。

我知主義為杜氏哲學開始的一種方法，並非杜氏哲學唯一的方法。蓋在秩序論，憑我知以求物，然所知者有限，不能知宇宙的全體。所以有實在論，補學說的不足。實在論卻杜氏的形而上學；根據現象界以求實在界，所以杜氏的形而上學，仍舊建設於論理學上，並非憑直覺，這是他的特點。

講到這裏我們不得不促讀者的注意的，就是杜里舒雖然是極端的理想主義，也並非絕對不用實證的方法，他最初的生機哲學還是從實驗的方法歸納出來的。並且杜氏本來是科學家，所以他的精於用這種實驗方法，不言而知；不過像馬哈的祇有實證的結果方可算是眞理的極端思想，却是杜里舒最不喜歡的。

(註一)見 Philosophie des Organischen S. 391—392.

(註二)原文"Dass ich, was den Grund meines Philosophierens überhaupt anlangt, von Kant und einen Schülern beeinflusst worden bin, brauche wohl nicht besonders gesagt zu werden."—Meine Systems u Sein. Werdegange. S. 27.

(註三)Philo. d. Org. S. 3.

(註四)詳見 Wissen und Denken. S. 8.

三　杜里舒的生機主義

凡百生物，多有一個複雜的體型(Type)，並且各有一個統一的全體(Wholeness)；所以有幾多生物界的歷程，專因建設這個全體而起的。(例如發生學上的歷程)也有在損傷體軀的時候，爲恢復原形而起的。(所謂復原現象 Regeneration) 這幾種生物趨向全體的性質，就是生物的目的論。但是這種目的應當怎麼解釋，却是理論生物學上的中心問題。主張機械論的說生物的這種目的不過是理化學歷程的結果，簡言之，譬如機關車爲了有到一定車站的目的，所以各機關在活動，生物的各歷程，也是和各機關的作用同樣。主張生機論的說，生物有一定的自主律，萬不能用理化學的原則來說明。

這兩種反對的學說，一消一長，到了晚近幾乎完全是機械論的世界。杜里舒從實驗生物學上立證生機論的根據，遂得了不少的反響。杜氏的證明生機論的方法有三種，今示其最要論點如下：(註一)

第一證從分折的實驗發生學上證明的。蓋自維意氏創發生力學(Entwickungsmechanik)以來，羅氏實驗切去蛙卵的一部，後來長成的蛙胎，祇有半部。杜里舒用海膽覆試這個實驗，所得結果雖起初和羅氏相倣，然長成的是完全的胚胎，不過體積較平常的小一半。從這個實驗得了下面的結論，就是：無論切去發生時代的那一器官或動物的一小部，剩餘的部分，若非太小，總可照常發育，不過其體積較小。這一種的器官或動物，杜氏

稱曰調和等勢系（Harmonious-equipotential system）。等勢者因其各細胞多有同一的形態發生的潛在力，所以切去一部，其他部分還可代行其責務；調和者因各細胞在同一時期互相協力的恢復一部的損傷。例如海膽（Sea-urchin）的卵（嚴密的說起來是在發生期的胚囊）任意切剩二分之一或四分之一，所長成的是一個小的完全海膽，所以這個胚是調和等勢系。若切去海鞘（Ascidian）胚的一部，所剩的部分，可以恢復原狀，所以這也是調和等勢系。這樣的事實不勝枚舉。總之均布的可能性（一）（Homogeneous distribution of Possibilities）各細胞多有同一的形態發生力而言，轉成不均布的實現性（二）（heterogeneous distribution of Realities）指各細胞多各有特別的生理作用而言。這個因果律，決非機械的因果律，杜氏稱他為統一的或個體化的因果律，隱德來希（Entelechie）就是這個因果律的原因。

假使調和等勢系算是一個機械，試問那一個機械任意去了一部分的機關還可以活動？這是杜氏的生機論反證。

第二證是從遺傳及發生上證明的。卵是一個的細胞，但是他可以長成一個完全的個體，所以從上面所說的看來，他也是一個等勢系，不過他沒有調和的作用，所以叫作複雜等勢系（Complex-equipotential system）。卵的起源在發生學上是一個原卵細胞（Primordial germ-cell），後來經無數次分裂遂成一卵。試問那一個機械可以分析到無數次，還仍舊是一機械？所以杜氏說在發生學上決不能以機械說明。至於遺傳，雖有曼台爾主義（Mendelism）及包佛利（Boveri）漢勃斯（Herbst）的實驗用機械的原素來說明，但所說的也不過是遺傳的方法，並非主要的原因。所以從第二證的結果看來，杜氏說也非生機論說明不可。

第三證就是從行為生理上證明的。我們知道生物的行動，不外是外部刺激的反應，換句話說起來，就是從外而內，和從內而外以及中間的三條歷程。現在假使有甲乙丙三犬，各在穿過一條；甲無異常的，乙祇有半腦的，丙祇有三足的。但是假使路中適有一車通過的時候，甲乙丙三犬，雖然他們的生理上的歷程不同，總之多能依各自的遇境繞道穿過車子的通路，免得衝突。這三個的犬有這種各自隨機應變的作用，就是不能用機械說解釋的地方。

若論到人類的行為，無論那一個人，多有歷史的背景，生長那

一地方的人，有那一地方的特色；生長那一時代的人有那一時代的特色。留聲機雖然也是外部刺激的反應，也有歷史的反應，但是他所能發的音，祇限於他所受的音；生物那依個人的生活有獨創的能力。所以依個人的境遇及歷史的反應，支配有機的行動。據杜氏說起來這確是不能用機械的因果律來說明的。因為刺激一方面的總和，不等於反應的總和。從這裏看來，腦和神經，不過是把行動的因子和物質方面相聯絡，並非他們自己是行動的因子。

杜里舒既已證明行動的生理不是機械作用，所以對於普通心理學上最流行的心身平行論（Psycho-physical Parallelism）亦當然是否認，祇少對於這學說的一方面是研究的。（註二）

這三個證明就是杜氏對於生機論的最大貢獻。他說機械的因子不能說明這幾種現象，所以生物有生物的特別因果律。支配這種因果律的因子，就是超時間空間的隱德里希。隱德里希，原是杜里舒生機論的論理結果，雖然還不脫臆說的範圍，但是在杜氏學說上，頗能自圓其說。現在姑不必去問他的性質和起源，總之杜氏所謂統一的因果律（Unifying or individualising causality）確是無可否定的。

（註一）詳細請參看[illegible]雜誌第四卷第五號（一九二一年十一月號）

（註二）關於這個問題不能詳述，當另作文章介紹。

四　杜里舒的秩序論

杜里舒把生物的趨向全體性，擴充到宇宙的全體性，遂想宇宙之中也定有完全的秩序。假使我們明白了宇宙的條理，則學問的理想達到了。不過這是一種的理想，杜氏稱之為秩序一元主義的理想（Ordnungsmononistisches Ideal），究竟是不能達到的。所以不得已，祇可求一部分的秩序或物與物關係的秩序。研究這種秩序（註一）的就是秩序論。

秩序論分作三部：一為一般秩序論（Allgemeinen Ordnungslehre），一為自然秩序論（Naturordnungslehre），一為靈魂秩序論（Seelen-ordnungslehre）

一般秩序論研究對象的特性，從對象的秩序記號（Ordnungszeichen）以求相互的秩序，所以就是純粹論理學。（註二）杜氏所謂對象者，指我所『覺得有』的事物而言，和普通所謂自

然及實在的意義不同。換句話說起來，就是成意識內容的事物，算是對象。所以這種意味，可說採自梅以農氏(Meinong)所謂 Gegenstand 的。

秩序論上的對象，既屬直接的意識內容，所以又稱為直接的對象(Immittelbar Object)；從直接對象中我們可以覓得多數不可分析的秩序記號：例如『此』(Dieses)『非』(Nicht)『相異』(Verschieden)『關係』(Bezogen)等為不能知覺的；『綠』(Grün)『紅』(Rot)『熱』(Warm)『酸』(Sauer)等為可以知覺的，然不問其可覺不可覺總之多是秩序的記號。論理學和數學既包括多數的秩序記號，所以這兩種的科學全是建設於這一般秩序論的。

直接對象之外尚有間接對象(Mittelbar object)的名稱。譬如『這犬』在我們想像的時候，是直接的對象，因其有近於單獨(Quasi-independent singleness)的性質，所以又可作為間接的對象。什麼時候直接對象可以作為間接的對象呢？這個問題須從轉化律(Becoming)着想。

轉化律是杜氏自然秩序論的根據。據杜氏說起來，我們意識內容是千變萬化的；所以在這個時候覺有這件物，在那個時候覺有那件物。凡屬意識上的某物永續不變的稱曰恆久(Enduring)，不永續的稱曰變移(Becoming)，恆變的法則就是決定我們的直接對象和間接對象的關係的。我們知覺的某物是否可作間接的對象，及問這個時間的直接對象和較前較後幾個時間的直接對象能否調和合一。能夠合一的就可作為間接的對象，也就是自然(Nature)。所以自然不過是秩序論上的一個概念，所謂『實體』(Substance)，所謂『因果律』(Causality)，也多從秩序論上的同一性(Identity)和因果(Consequence)變形而來。秩序論或稱純粹論理學常為各種自然哲學的根本者，亦正為此。(註三)

轉化律有四種：第一種為單獨因果律，即以前一事為因，後一事為果的機械的因果律。物理化學上的勢力法則等等凡屬因等於果的，多屬於此類。第二第三種為創造(Thing-creating)律，譬如在定數的物質成分中，(原子)並未從外界加入，而突然原子數增加之類，多屬此類；但其性質尚不能完全了解，所以事實上不成問題。第四種為統一因果律，即前一態為數量，後一態為形狀的生物因果律。譬如上面所說的前一狀態為合同一的形態發生力的各細胞，後一狀態變成生理作用相異的部分，這

種生機作用雖不是創造，却和單獨因果律不同。這四種的因果律是杜氏獨創的見解。他用這四種因果律代康德的範疇；所以轉化律在杜氏學說上占重大的位置。

在自然秩序之中尚有幾種的對象，譬如『河』『山』『國家』『人類』等等不能算是屬於統一的因果律，究屬應當怎麼類別，確是應當研究的。據杜氏說起來，『河』『山』是地質學的轉化，所以當然算是單獨的因果律。至於『人類』『國家』是否進化或積疊的結果，尚未明悉，所以不能斷定其究屬那一種因果律。歷史和進化，雖有人作為一種的目的論，其實關於進化還沒有完全的學說，關於歷史因我們自己在歷史的中間，所以更不知道有無全體性。不過人類有道德的觀念，確是超個人的進化的秩序。所以杜氏把倫理學歸入論理學，這一點也是杜氏學說上的獨創見解。

杜氏既研究了直接對象與我的關係，更進而擴充『我』的概念。他說『我』有三種：屬於自然的對象而同時屢作我們的意識內容者謂之『自己』(Selbst)；自己之外我們雖在睡眠中，然『我』的潛意識仍舊保存不失，這種的主體謂之「靈魂」(Seele)。自己是屬於自然的秩序，靈魂是屬於靈魂的秩序。超過這兩種的『我』而永遠無時間的限制的，就是真真的『我』這是第一個我屬於一般的秩序的。這種思想杜氏採自最近的思想心理學，雖靈魂兩字似乎陳腐，其實杜氏因靈魂之說科學的精神而來，並非襲人舊套的。

註一 "Aber das [illegible] ganz und gar unerfüllbar [illegible] Ganzes nicht [illegible] daher Teile und Teilchen von Ordnung [illegible] Etwas — Meine System S. 12.

註二 嚴密的說起來 Allgemeine Logik ist die Lehre von dem Ordnungs[illegible] an etwas als unmittelbar gehabten Etwas, der auch die Lehre von der Ordnung der Unmittelbaren Gegenzstände — Wissen und Denken, S. 14

(註三) 詳見 The History and Theory of Vitalism, pp. 191—194.

五 杜里舒的實在論

杜里舒從我知主義出發，建立了一大哲學系統可說是已經微妙盡致了。但是自然的本體，靈魂的本體，以及倫理意識的本體，這三個問題，單從論理上着想，總不能得確切的見解，所以杜

氏遂從秩序論而轉進形而上學他說欲解決這幾個問題哲學非轉入形而上學不可（Philosophie muss Metaphysik werden）。（註一）這一句正是杜里舒舍秩序論而突進實在論的由來。

形而上學專求萬物的絕對性。杜氏在秩序論中本來說絕對是不能知道的。但是一入形而上學，便不得不一變態度。他說從哲學而導入形而上學有三種事實可以知道不能否認絕對性。第一為道德道德的觀念和現象相對立，所以不能算是對於我們的一種現象。並且是有獨立的性質，所以是具絕對性。第二為事物的關係我們意識上恆久的物象；不獨在意識上是恆久的，物象自身也必有恆久的表示。所以物象是有絕對的存在。第三為靈魂我們除意識的『我』之外常有一種的超意識的主體、這種主體是有絕對性的。

形而上學雖然是考究物的絕對性，然所謂絕對者，仍不出臆說的（Hypothetical）境域，所以在形而上學的對象，一方面為單獨的自然同時又為意識上的自然（Bewusst gehabten Etwas）。換句話說起來，就是關於自然的『我知』學說（即經驗界的現象）為形而上學理論的根據。所以形而上學非從自然的知識（及心理學）出發不可。這是杜氏的形而上學的方法。

但是『我知』的範圍有限，而事物的實在難窮，試問怎麼去憑我知以求實在呢？杜氏說祇有以經驗界的現象為果，以實在為因，由果推因的一法。這種歸納法雖難斷確存，但有一原則足以信賴，即由果推因，所求的因的複雜程度總不可減於所已得的果的複雜程度（Der kausale Grund kann nie armer an Mannigfaltigkeit sein als die Folge）（註二）若能不背這個法則從『我知』求『實在』也未必不能。不過實際，祇能說有實在却難明白確切的實在

例如所謂空間者即『並列』（Das Nebeneinander）的意思，但問其本身是否『並列』不生意義；所謂並列者必須分別其和那一個並列方生意義。且在經驗界中空間的事物和空間的現象既有極複雜的程度，所以依上述的原則，在實在界中也必另有一種特別的關係形態這種關係形態現在尚未決定，不知其究屬怎麼樣的。即就生物界的現象而言，我們知道無論何物多占空間，但問其因（即隱謂里希）却未必定是占有一定空間，所以實在並非多表現於現象界吾們所見的宇宙，實不過宇宙的一小部而已。

杜氏因這種的關係，又不得不舍由果推因的方法而突入他的一界，其進入他一界的方法，以死為先導。

我們知道生是物之始，死是物之終，然所謂始終多依時間為標準；假使離了時間的觀念試問那裏知道始終的實在？即說終就是始，始就是終亦何不可。所以實在說起來，終者是由時間的一界而入『非時間』的一界的一個過程。死就是由時間遷入非時間的一種形式。生物生自非時間，所以生物的死也歸於『非時間』的。

既入非時間界，則一切現象便不受時間界的支配，我們無從知道其究竟。但若從時間界和非時間界的全體而論，則有一大的全體，就是以上帝為基礎。上帝者杜氏稱為未發展的可發展(Unentwickelten Entwickelbaren) 的概念，祇有可能性而無決定性。關於上帝之說有二：一為汎神論，一為一神論。汎神論說上帝無本體，即在變化之中，所以兼過去現在未來的三界。柏格森所謂 "Dieu se fait" 即屬此說。一神論說上帝是和世界同出一源；或說上帝有本體，創造世界；也有說世界事實上的特別處，由上帝的本體而來。據杜氏說起來，形而上學的概念也當有表現在經驗上的可能性，現在我們的經驗，(即我們的知識）既不能知悉超個人的進化；所以汎神論和一神論的問題，也祇可依人的信仰，不能下是非的斷語。但從秩序論上看來，我們當然祇可採一神論而不能採汎神論的。(註三)

總而言之，宇宙是一個的有機體，一大的有秩序的全體。所以無所謂機械的，也無所謂生機的。所以從秩序的論理而言，杜氏是採一元主義 (Monism) 的。雖然如此，但從事實上而論，在現在知識範圍內，確不能完全可以實現一元主義，所以杜氏也有傾向二元的論調。這是宇宙的事實，不得不然。杜氏說『我為良心所驅責，不能不承認這種的事實』。(註四) 這樣看來，杜氏的學說絕不偏於武斷 (Dogmatic)，也可證明了。

(註一)Philosophie des Organischen. 2 Aufpag. 577.

(註二) 複雜程度是指構成一個完全概念的最原始的性質數而言。例如說「動物」「犬」這兩個概念一定要有幾個最重要性質（假定說有四脚的……是犬）這兩概念的複雜程度犬大於動物。

(註三)History and Theory of Vitalism p. 239.

(註四)Meine System u. etc. S. 28.

六 總結

總觀上述，杜里舒的哲學系統，以生機論起，以實在論終。其最要特點，即以生物的秩序擴充到宇宙的秩序，以我知的方法推測萬物的關係。所以他哲學的根底，還在生物學。若舉其獨創的見解，有以下數項：(註一)

一，以『原始知』(Urgewussten) 的秩序概念為中心。

二，『複雜程度』的層次應用。

三，未開展的可開展的概念。

四，時，變移，自己，靈魂的說明方法。

五，自然對象當作間接的，同時又像獨立的對象。

六，自然轉化的可能形式。

七，以倫理歸入論理學。

八，以積疊，進化兩概念加入歷史哲學。

九，形而上學的開始方法。

十，死在哲學上的地位。

十一，哲學出發點的生機哲學。

十二，排斥心身並行論的方法。

本篇雖對於以上各項，均略有述及，然限於篇幅，言多不詳；加以我於哲學素少研究，錯誤之處，在所不免，還望讀者原諒，他日倘有餘暇，當作杜氏對於生物學上的貢獻一文，以介紹杜氏學說的根本，並補本篇的缺憾。

(註一) [illegible] System u. etc. S. 20—27

科學雜俎

金星的考察

金星與我們所處的地球距離最近，所以他的狀況，比較的容易觀測。據英國斯克利文鮑爾敦說，金星內的山比地球最高的山還要高二倍。他的四圍充滿有濃密的雲，所以常常見有美麗的日暈。又瑞典物理學家亞萊廣斯說，金星是下等生物的胚種及病源細菌胞子的發生地。這些生物能借太陽光線的力量傳播至各個星球裏去。但美國某天文臺最近觀測結果，則說金星周圍並無水蒸汽及酸素的痕跡，如此則生物不能發生在金星中了。究竟如何，現在還沒有定論。(志)

To Progressive Librarians:

A well-installed, up-to-date library is a great blessing to its users. How to classify? What books to order? How can you save space, time, energy, and money? These and a host of other questions constantly come up for solution. The following books give you authoritative answers:

	Price (subject to our monthly discount)
Brown: Library Classification and Cataloguing	$ 6.30
Brown: Subject Classification	12.60
Sayers: An Introduction to Library Classification	6.30
Stewart: The Card Catalogue	3.00
Brown: Indexing: A Handbook of Instruction	4.50
Clarke: Manual of Practical Indexing ...	3.60
Roebuck & Thorne: Primer of Library Practice	3.00
Brown: Manual of Library Economy	18.00
Peacock: A School and Club Librarian's Handbook	3.00
Williams: A Manual of Book Selection for the Librarian and Book Lovers	6.30
Stewart: Open Access Libraries	6.30

COMMERCIAL PRESS, LTD.

C 453 Honan Road . . . Shanghai

杜里舒哲學之研究

瞿世英

杜里舒之哲學基礎——機械論乎生機論乎——生機主義之三證——心物並行論之否認——[illegible]
德來希與能力——隱德來希與其本質——生機主義——[illegible]——[illegible]——歷史
——堆積與進化——杜里舒之一元論之理想

一

我們要研究杜里舒氏的哲學最好先知道他的哲學的立足點；以後討論他的哲學時纔可以有個把握。知道他的哲學的派別是怎樣他在哲學界的地位又是怎樣？沿水尋着源頭便容易多了。哲學之研究不外乎兩出發點，一以宇宙為出發點，一以『我』為出發點。古代的哲學大數是以宇宙為出發點的；就哲學史上看哲學思潮之發展來，古代的哲學可以說是客觀的；中代則哲學上沒有什麼新發見，可以說是因襲的；而近代的哲學，自笛卡兒以來都是主觀的了。所謂主觀的，便是以『我』為出發點之另一種說法而已。這實在是近代哲學之進步。何則，假如我們研究哲學從客觀的宇宙出發，但是我們何以知道客觀的宇宙之存在呢？豈不是太獨斷了麼？因為明白起見我們現在先為『自然』(Nature)下一定義『自然者空間中所給我們的』(that is given to us in space)宇宙之中在宇宙以內之自然都在空間中所給我們的都是我的現象。這是我所知道的。除外無論積極消極我都一無所知了。我固然不知道世界僅是我的現象，但其『絕對之實體』我實在一無所知。我雖然可以說宇宙之實體與我之存在同其真實，我之存在與宇宙之存在同為實在；但是我卻不配這樣地說。依此看來，這當然是惟心論的基礎了。但

是要注意，這決不是武斷的惟心論，是批評的惟心論。進一步問我的現象是什麼？我的現象有兩個要素。一爲感覺(sensations)，或者說『表現』(representations)還要好些。一則爲建設之方式，此其中是有自動的元素的。老實說來，便是一般所謂範疇與先天綜合判定之意。大家都知道這豈不是康德的話麼？是的，自康德以來總有眞正的批評的哲學之系統呵！杜氏的方法，便大部分是康德的。(自然有例外)是嚴格的惟心主義的。

杜氏是生物學家，又是自然哲學家(philosophy of nature)，在惟心主義的出發點上，一種眞的自然哲學必須自然中的一切與範疇之原則與條件相合。什麼是眞？這個問題我們當然不能再用舊的實在論派的話來說。就惟心論的觀點看來，眞理者，即在一系統內各部分不衝突無矛盾之謂。杜氏便是建設這樣的一種哲學系統。

杜氏以爲生物學與認識論和本體論是有密切關係的。……原來生物學上的根本問題沒有別的，就是生物現象是可以用機械論解釋的呢，還是要用生機主義解釋呢？這個實在不僅是生物學的問題，正是哲學上惟心惟物的舊戰爭。Hoernle 氏說的好，他說機械主義與生機主義之歷史的發展，哲學家與科學家都有貢獻。我們想一想十九世紀以前的許多學者如亞利士多德，倍根，蓋律雷，笛卡兒，牛頓，來勃尼，休謨，康德，就可以見得出來。所以杜氏研究生物學的結果，得到生機主義的證據而自己走入邏輯的根本問題是不足爲奇的，是當然的。譬如洛衣勃(Loeb)他自己是一位主張機械論的，而他亦是很注意思辯的。知道這一點就可以知道生物學與哲學原是很有關係的。生物學的根本問題原來正是哲學的問題杜氏走的路正是原來已經有了的路。

二

杜氏的問題是生物學上的根本問題，亦是哲學上的根本問題。生物之全體是否是像機器一般的，換言之，是否是物理化學可得而解釋的，或者還是生機主義的？生機主義是什麼？其第一義則生機體不是機械的；進一步言即生機主義之第二義爲生活自主，生活自主者何？即生活因『隱德來希』而自身發展之謂。推而言之即自由也；即依自身之則律約束而發展也。

杜氏有三個證據證明生物不是機器而是自主的。第一證第

二證以生物學的實驗爲根據，第三證則從人類本能與行爲上立論以駁倒機械說，而確立生活自主說。現在便要略述這三種論證；但是有一層很重要，就是杜氏固以生機主義名世，而其生機主義之最重要部分即爲此三證。其實他的哲學重要之點決不僅在此生機主義之三證而已，他是一位形上學者，他的哲學之中心在形上學認識論，而決不僅僅在此，少許生物學胚胎學之實驗，若這一點不會看清，總難得了解哲學家之杜氏。

第一個問題問什麼是生機體？就一方面分析起來說，生機體是由器官(organ)組成，器官由組織組成，組織由細胞組成。論到細胞則形式雖各有不同，如皮之細胞，筋肉之細胞等，然凡細胞均有兩部分，爲細胞核，爲原生質。細胞之如何分裂，爲生物學上最重要之現象，今且置勿論、請言其胚胎學今試取海胆之卵，先分裂爲二，又分裂爲四，四又分裂爲八，八又分裂爲十六，但分裂至十六細胞期時，上半之八細胞是大小相同的，下半則有四小細胞在，可稱之植極。此後仍繼續分裂可至^{10}2而止，差不多成一細胞球。由此我們可以知道生物發展之第一步不過是細胞分裂而已。此後逐漸發展至幼蟲，終乃發達成海膽。各階段的胚胎學的行蹤是很複雜的，現在先不必敘述他。

研究生物學的大家都知道威斯曼，威斯曼是主張機械主義的。他以爲細胞中有極複雜微細的結構，以後不過各部分發展長大而已。換言之，細胞之中對於將來成長之生物各部分均已預先預備好了，不過最初看不見而已。後來德國有一位學者，名羅和(Roux)，也主張一種與威斯曼相仿的機械說。以卵爲一極複雜的機器。他這句話亦不是隨便說的，他亦是從實驗得來的。他取分裂至二細胞期之蛙卵，刺殺其一，其餘之一細胞則任其發展。結果成一半胎；這難道不是機械說的鐵證麼？細胞去掉一半便生半胎，此種試驗，大足爲機械說者張目。

無如到了一八九一年，杜氏取海膽之卵，俟其分裂至兩細胞期時，以火針刺死其一，則任其發展，結果乃與羅和氏之實驗大不相同，居然成一全胎，惟較小耳。復取四細胞期之一細胞或三細胞或二細胞均能成一全胎惟大小有差別耳。此可見生物之表現的可能(prospective potency)實大於其表現的價值(prospective value)。生物之全體性彰彰明甚。不特如此，即以壓力破壞細胞之位置，結果依然可以發展成一全胎。經過這樣的詳慎的實驗，威斯曼羅和氏之機械說，實在不能成立了。假如卵是機器，任取其一細胞還能成一全體的生機體否？一機器

的一部分能成一全體器官這是一定功能的了如 Clavellina (Clavellina) 之腮部可以又成一新的完全的生機體，祇要將原有的『材料』重新排列過便可，更用不着有新的細胞便是別的部分也是如此。這樣的事實是很多的。

譬如細胞發展至四細胞期，任去其一細胞即可發展成一完全，機體此杜氏謂之『複雜的平等可能系統』；如四分去三之細胞，如上所云亦可成一完全之機體，其有共同趨於全體之協和性，故稱之爲『協和的平等可能系統』就上面所說的事實看來，凡細胞均有其相同的可能，進一步說，一一種相等可能之分配變爲一種複雜相異之實在之分配這實在就是所謂統一或個體化的因果』(individualitäts causalität)。凡一協和的平等可能系統發展時此非機械的即統一的因果似乎在活動。這是理論上很重要之一點。

假如有人說協和的平等可能系亦爲一種機械則如何，但是實驗之結果；無能在此系統中取出多大或任何部位均可無礙於其比例的發展。有這樣的機器麼？協和的系統自始即爲個體化的因果所支配，爲『隱德來希』之活動。此爲生機主義之第一證，在邏輯亦適合的。

三

平等可能之系統不僅是協和的一種，還有複雜的平等可能系統。這是什麼意義呢，譬如有一堆細胞，此一堆中之每一細胞均可發展至一完全的生機體，換言之此細胞堆中之每一細胞分裂之結果仍可發展成一全胎。即如卵巢（ovary）便是一複雜的平等可能的系統。『在協和的平等可能系統中全體是由一切的單純的元素之協和的合作而成的。在複雜的平等可能系統中每一元素本身即可成其全體一部的平等的可能性。』即以遺傳問題而論如曼兌爾之遺傳律以爲生物之遺傳是有物質的連續的但是最要緊的要研究此複雜的平等可能系統之起原 (genesis)。但他們却不會研究這一點。譬如卵巢從他的胚胎發展之歷程上說，是從一單純的細胞來的。此一細胞，可以分之又分，分之又分，分至於無數次，無數分之又分之結果便是卵。我們現在祇要問有這樣的機器麼？機器能分之又分；分到無數次，還是一樣的一全體麼？可以決定沒有機器經得起這樣胚胎學的試驗的。即此也可以說明遺傳不僅是物質的連續了。這便是生機主義之第二證。

第三個生活自主說的證據與上面所述的兩種方向便不同了。這是從行動生理學上來研究的。要以本能與行爲來證明生活之自主。關於本能，研究的結果還不完全，不容易有確切的解釋。總之本能是開始便完全了的，是原始的目的的（primary teleological）。至於行爲却是行動（movement）之最複雜的方式，行爲是以感覺與經驗爲基礎的，是因經驗而改良的。我們現在要避去心理學的名詞以說明行爲之特點。第一行爲之特點是有歷史基礎的反應的。第二刺激與反應間是有個性關係的。這很可以說是行爲的兩個標準。所謂反應之，歷史基礎究竟是什麼？便是行爲者之個人（？）生之所經歷。質言之即凡人之行爲皆（雖然不一定完全是）爲做這一件事以前的種種事情所決定。這是很清楚的。譬如英國小孩子，從小放在中國來教育，他的行爲便與久居在英國的小孩子不同。一個地方從前不曾去過的，第一次須有人同去，第二次，就大約認得了。有人說，這何以見得是能證明生活自主呢？留聲機不也算有歷史的基礎麼？但是要知道留聲機第一遍與第三十遍第一百遍是一樣的。但人們的行爲則決不是如此的。還要多些。可以說是一種儲藏所，有許多可能爲將來行爲之需，分開了又重新排列組合的。與機械當然不同了。

所謂個性關係是什麼意義呢？凡行爲都是對於一刺激之一個性化的『回答』。——是以歷史基礎爲基礎的。譬如兩人談話，這兩個人都懂得英法德三國言語。這時無論說英語，法語，德語，其『個性化的刺激』是相同的。但在物理上却大不同了。反之祇要一句話換一兩個字，其刺激所生之反應便大大不同。譬如說『你的父親死』，『他的父親死』，『我的父親死』三句祇相差一個單字，而受之者的反應却完全不同。何則，因爲有個性化之關係故也。可見行爲不是刺激之一元素與反應之一元素發生關係，乃此全體與他全體之關係。此皆非機械說所能盡，所以就人們的行爲論亦足以證明生活之自主。這是第三證。

四

哲學上最大的一個問題是『心與物之關係』的問題。就有許多人主張『心物並行論』。但是在生機主義的立場上，心物並行論是不可通的。差不多以行爲，研究而反對機械主義之論證便可以用來反對心物並行論的。

在沒有述說他的反對的論證以前且先說一說什麼是心物

並行論。心物並行論是一種二元論。實在說來便是二元論也是自笛卡兒以來纔有比較整飭的論證。其實二元論亦有許多不可通的地方。(此係作者之意。)用一種超平乎物之分之生活一元論便可以將此說破除。然而我們也要承認物理的行歷與心理的行歷之相互關係，實在是個難解決的問題。心物並行論便自以為是解決了這個問題的。他們說心的現象不過是物的現象之別一方面。物的方面有一動作則心的方面亦有一同樣之動作。心物之作用，常相並行。物有此行歷即心亦必有此行歷。近代的 Fechuer 氏便是主張此說，並且認為可以算得出來的。此如何而可通？

杜氏反對心物並行論的論證，確有許多是他的創見，是生機主義對哲學問題的很重要的一個貢獻。上面研究行為之結果，知行為之標準一為歷史的基礎，一為個性的關係。這便根本駁倒並行論的論理上的前提。論理學上的規律凡前提錯誤結論亦必錯誤。所以並行論亦必定講不通了。但是一層要申明，杜氏並不是要根本推翻並行論，不過說他不通能了。

不但此也，譬如我見過一位李君，在談到這位李君時，我可以想到他，在心物並行論者的主張以為我第一次見他時腦中已留下了記號，再想到他時，他的形體容貌便再一一呈現出來。但是實際上，我們想到李君時能想記號一般，一毫不差麼？此必無之事。再譬如大家都去遊一座山，遊完之後，想像所遊之山，或者大家都畫出這座山來。結果與這座山固然不能絲毫不差，而各人畫的，亦各各不同。由此可見腦中留着極清楚的記號之說竟是不通的了。外物與我所得之印像那裏能完全相同如留下的符號一般呢？既是這樣，可見心物並行論，是不能承認的。進一步說，譬如從前看見一件東西，現在再看見這樣東西，這便是『重新認識』依心物並行論的話，上次看見這件東西時，腦中某部分便留下了印象，所以下次再見時再能認識。但是譬如杜氏在講台上講演，無論坐在第幾排椅子上都能看見他。但是因遠近不同，視神經所受之刺激，其程度亦不同。但以後無論在那裏見到杜氏時都是一樣，受刺激之部分雖不同，而『重新認識』時便是一樣。心物並行者所謂某部分留下記號之說，亦不可通。

心與物原有其絕對不能苟同之點在，怎能够隨隨便便的說是並行呢。並行論在形上學的觀點上可以說物與心不過是一未知的絕對實在之兩不同的方面，永久是相符的。或者在現象學的基礎上便說一方是空間中『已有』客觀化的，一方是直接

的自我之經驗，可見實在是一件事的兩方面。似乎在心物二者中之物質方面有一連續不斷的機械的事實。但我們已將這一層駁倒了。物質的事情差不多都是總數，但心理的則是統一，物的特徵是相並是排列，但心理的現象則是集中的。物是有空間關係的。心是不會有空間關係的。

不但此也，就複雜程度(manifoldness)言，亦萬不能並行。心物並行論者之所謂物與物理學家所謂物是一件事。現在物理學家，窮析物理，得三不可分之元素，卽陽電子，陰電子，與以太。此外不能再分析了。但是心理方面不可再分析的元素卻實在太多。試分述之。第一是感覺。譬如視覺所感覺到的顏色，有紅，黑，黃，紫，青，綠等等；味覺所感到的酸，甜，苦，辣；聽覺所感覺到的聲音之高下抑揚。凡此種種在心理上皆不能再分析了。黑色就是黑色，白色就是白色，酸味就是酸味，高的聲音就是高的聲音，不容再分析了。

第二我們覺得有時間空間。我們覺得這件事在前那件事在後，但什麼是『在前』『在後』便不能再說了，空間亦是一樣。我們覺得這件東西在左或在右，那件東西在上或在下，但上下，左右，的觀念也是不容再分析的。

第三是感情，悲，歡，喜，樂，愉快或不愉快，這是心理上極重要的元素，但也是無從下定義的。

第四有許多意義是無從下界說的，如說『我不去吃飯了』這個『不』字便祇是『不』字，不能下定義來解說的。但是我卻實在知道『不』是什麼意義。此外譬如說『是什麼關係呢』這『關係』兩字也和『不』一樣，不能分析的解釋。此外如『如此』『多少』『因爲』『全體』等意義都是這樣的。

第五假如我說『吳淞近海』『青島在山東』『冬天天氣冷』這些話一聽就知道是不錯的，好像有個符號一般。又如說『新加坡在蒙古北方』『朝鮮是太平洋裏一個小島』『太陽是在西邊出的』這些話一說，就知道是錯誤的。也像有符號一般。又譬如說『火星上也有人』，這便當然是亦許有亦許沒有是或然的了。這亦好像有符號一般，一說就知道。二加二等於四，一看就知道是對的。似乎是符號之眞僞，是一看就知道的，便斷定他。

第六是存在界的符號。如說我看見一匹馬，一隻狗，馬也，狗也，一說就知道是自然界之動物。如說『神』，這便和『狗』『馬』不同一看就知道是形上界的符號了。這些都是心理界最後之元素，與物理界完全不同的。就複雜程度言，物理界最後不可分析之

元素祇有陽電子，陰電子，以太；而心理界裏至少有六大類，而每類中亦很複雜。複雜程度如此不同，怎樣可以說並行呢？怎樣可以說是一件事情之兩不同的方面呢？心物並行論而要解釋心物關係，當然是要失敗的了。

五

前面所說過的話，簡單說來，便是我們已經證明有機的自然（至少是有許多事實）不是機械的，是自主的。換一句話說，生活之行歷是自主的。(Autonomy of Life)

但這不過說生活之行歷不是機械的而已。我們為便利起見，以生活的自主的主動，借用亞利士多德一個字，謂之『隱德來希』。（此字希臘字為 εν, τέλος, εχειν, 三字所成。εν 等英文之 in τέλος 等英文之 End，εχειν 等英文之 have）。隱德來希在杜氏哲學系統中，最初之義為『非機械的』，非機械的云者當然不含有『心理的』之義。這是杜氏所鄭重聲明的。

現在我將一切論理上的麻煩，除去不說，單刀直入問隱德來希與『能力不滅之原則』是什麼關係，再問隱德來希與能力之概念是什麼關係。然而更要說清楚不是問能力不滅之原則與隱德來希說是否調和？是要問如何而隱德來希說能與『能力不滅之原則』調和？換言之，生活之行歷為隱德來希之活動，今乃問其對於能力不滅之原則有什麼意義，如何而可以不衝突。因為這個原則也是不可反駁的原則。

洛勃納與阿脫華脫 (Rubner and Atwater) 試驗之結果能力入一生機體出一生機體者，其總計相等，可見隱德來希並不能創造能力，假如隱德來希能創造能力，便是破壞了能力不滅之原則。生機主義的問題便更加複雜了。現在的學者如屋斯華德 (Ostwald) 畢希脫魯 (Bechterew) 輩，都假定一種『生力』(vital energy) 與機械能力不同在那裏活動。但是這些都還不能假釋這個問題。能力似乎是能量的，(measurable)『但是隱德來希卻毫無「量」(quantity) 的性質，隱德來希不過是關係之秩序，絕對不是別的東西』。隱德來希不是一種能力，因此便不會破壞能力不滅之原則之確實性。——但是隱德來希究竟是什麼？隱德來希既不能創造能力，亦不能創造強度之不同 (intensity)（此全從物理學上釋解者今略去）又能什麼呢？我們從生機體的復生現象與適應的現象看來，知道隱德來希能夠勒制，能夠約束其方向。(suspend and

regulate)

隱德來希能够勒制物的轉變，這是他最重要的特點『因爲有這個功能而同時又不是能力的性質，隱德來希原是非物理化學的動因。』『隱德來希不是能力的。』生活是永續的，何以呢？隱德來希要在未來與現在活動必定已有所活動。其動作是永續的。『物質之某部分在隱德來希支配裁制之下一代一代的傳下去。』

總結起來說：隱德來希不是能力，不是強度，因爲這並不是他的特點。隱德來希與空間有關係，所以是屬於自然的，但不是在空間中的。『不在空間中活動而向空間中活動。』(It does not act in space, it acts into space.)

其次，我們要研究本質與隱德來希的關係。本質的特點或者是本身占有容積，(extensity) 或者是由許多絕對單純的元素合成而這些元素是在容積裏相並的。但是隱德來希是可以有複雜的活動而自身毋庸在空間中複雜的。簡言之是『內包的複雜』(intensive manifoldness)『所以隱德來希不過一排列佈置的動因，並不是具有量的動因。』隱德來希與積是沒有關係的。要說隱德來希有積是不可通的。既非與任何化合物同，亦非其結果。杜氏在個性論上說得很清楚，他說空間中之本質第一有『如此性』，第二有永久性，第三有多少，換言之有量。本質的第一件事是可以量度，而隱德來希則決非如此；隱德來希之存在無求於空間之本質。

六

前面說的比較是科學一方面的話，現在便真要談一談生機主義之哲學。上面研究的結果，知生物之一特點，亦即生機主義之特點，便是全體性。(wholeness) 這是他的哲學上最重要的字，他便以全體性之概念，將生物學的問題與論理上的根本問題連起來，爲生機主義求一論理上的根據。

我們且用一兩個論理上的名詞來歸納上面所得的結果。我們要用目的論 (teleology) 這個字。什麼是目的呢？且先從我自己的行爲起。『我要怎樣，我的行爲便這樣做。』這便是我的目的。再進一步由我而推及他人行爲之有目的，再推而及於動物，再推而及於有機之行歷。這是一般的目的論，分析開來講，可以說有兩種目的論，一是靜的目的論，一是動的目的論。靜的目的論便引入一種機械論，以爲生活之行歷與其秩序是外來的。

生活不過是物理化學之原子之結合而不是由於其自身之則律，動的目的論便引入我們所主張的生機主義，承認生活行歷之自主。前面三種論證已經證明機械說之不可通，換言之即靜的目的論之不可通。生活之行歷是自主的，不是機械的，不是其他機關結合而活動之結果，是隱德來希之活動。我們主張動的目的論。

目的云者，求達於全體性之謂；而生機主義之邏輯是全體性之邏輯之一支。但全體之觀念是不容下定義的。全體即是全體，不能列舉其特點的；假如列舉，則列舉總加之結果便不是全體了。凡概念皆是全體，但全體不僅在概念中表示出來，便在經驗界中也是一樣。狗，馬，皆是全體。概念既是一全體，則全體之概念，亦一觀念即亦一全體，即此生機主義已有理論之根據。但是全體有標準麼？如何便是一全體呢？一般的說來有三種，一種特定之結合有無數次的表現，自有其調節力，如全體有破壞時，自身調節之，生殖之結果一樣。然却不能說不合此三者的便不是全體。

就邏輯上論轉變，論因果，有各別的因果 (singular causality) 與統一的因果。物理化學上所知道的轉變是各別的因果，這就是機械論者所主張的。簡言之，各別的因果祇是總加起來的(Sum)，是堆積的。堆積云者，是從外面增加其複雜程度的。從另一方面說便是靜的目的論。然而我們證明了生機主義，便不用再說各別的因果了。然而雖然不是機器却不能說是沒有其原因，因一種『非物質的』非空間的動因而改變其排列佈置，達於全體。不是總加起來而是統一的。從一不過是『總加』的排列變而為一種統一的排列因而增加其複雜程度。這便是前面所謂統一的或個性化的因果。(unifying or individualizing causality)前面的實驗都是統一的因果的樣子，是從『非全體入於全體』。現在我們可以下結論說『生機主義在邏輯與本體論 (杜氏論轉變 becoming 甚詳，而以自非全體至全體因非空間之動因而變形者謂先天的可能之轉變之一，今從略。) 上已有了根據了。因為一則全體性是一種正當的概念。而統一之因果又是轉變之一先天的可能的方式』再說詳細些『研究生物學之結果，生機體之發展以他的生物學的或動作的行為上看是統一之因果之一例。凡發見一協和平等系統者，差不多就是找到一個統一之因果的例，就是一種總加起來的變而為一統一，用不着什麼物質的或空間的動因。』亦就是所謂動

的目的論

七

一直說到這裏，生機主義還不過是生物學的個體，我們知道這個體之轉變的方式是統一的因果。但除生物個體外，自然實在中是否還有別的系統亦可以事實上解釋統一的因果？生物之總體，在傳種說中所表現的生活之行歷是否亦是如此的？換一句話問『人類的現狀是一種統一的因果之結果否？』種史(Phylogeny) 與歷史的各單純的行歷是否是動的目的論的行歷呢？(Dynamic Teleology) 請先言種史。

研究傳種說 (The Theory of Descent) 的比較重要的學派要算達爾文派與拉馬克派了。達爾文派主張自然選擇說，但是所謂選擇已經證明 (吉福特講演 pp. 260—269) 不過是消極的元素。而拉馬克派的『後天習得性遺傳說』亦是如此。他們的學說在生物學上自然很有貢獻，但是對於種史問題却完全不會能解決。實在說，我們對於種史還不曾得到完全的學說。

為以後解釋便利起見，且先介紹兩個名詞。一是堆積，(cumulations) 一是進化。(evolution) 堆積云者，因外來之物而增加其複雜。各別的轉變之此一面加在別的方面之上。河島山之類都是堆積。進化云者從內面增加其複雜，以統一的因果為基礎者。現在的問題，說來很簡單的，就是種史與歷史是堆積呢還是進化？簡言之，種史與歷史是進化不是？

關於種史是否是堆積或是進化，實在不容易有絕對的答案，因為我們的研究實在還不夠。『但是我們可以假定有一種超個人的隱德來希，在空間中在種史之行歷中實現其自身，亦如個人的隱德來希在生物發生之歷程中實現一般。』然這完全是假定的。

再說歷史，人類的歷史似乎不過是堆積，至少不足以證明是進化的，然而我們也萬不能斷定人類歷史沒有進化的元素。雖然如此，歷史却也有幾個全體性的符號，表示有超個人的全體。第一是滋生的事實；(propagation) 第二是人的各種事業似乎有一種調和，似乎不是碰機會來的。第三個符號便是道德。道德這個字從極廣義說來便是道德的情緒，(最要的是愛憐心和義務心。) 簡言之即是良心。良心云者，一定是對於人類全體而言，這是人類的真進化的一個符號，可以以道德假設人類為

一超個人的統一之進化。這樣，所以杜氏便將倫理歸納於論理之中，這一點在他的系統裏是極重要的。

再回到我們原來的問題，即歷史是堆積還是進化的問題，這一個問題實在不能有直截了當的回答。除所說的幾個統一的『符號』以外，實在不能有所斷定，各方面的所謂『進步』未嘗不可以作堆積觀。即是我們假定其中有一枝進化綫，而歷史上總歸是有堆積的。歷史似乎是堆積與進化相混的，所以種史或者也是如此的。或者達爾文與拉馬克的學說祇是解釋了種史裏的堆積；而我們却還不曾尋出解釋種史進化的理論來。但是這個問題，依杜氏的意見，終久是不能徹底解決的，至於不能解決的理由，前面已經說過了。一則因爲歷史亦祇有一例而始點終點均是不可知的。

八

論理的理想原要將自然打成一片，成爲一秩序。這便是杜氏所謂秩序一元論之理想。祇有這樣，纔能了解自然，因所謂『了解』就是看做一種秩序之意。杜氏說得很有力，他說很有趣的，在這種假設下，便沒有所謂生機主義與機械論之爭了，因爲已經將機械論取消了。宇宙正如一生機體。或謂爲惟一之生機體。不但此也，更將自然律的觀念取消了。

這秩序一元的理想，許多哲學家都見到了現在的問題便是經驗上是否眞是如此。換言之，就是一元論和二元論的問題。這個問題亦是不能完全解決的。因爲無論怎樣，一元論都可以說，即使吾對於自然之所知與所能知不克成一秩序。但這是我們的錯而不是自然的錯，因爲我們看見一部分便以爲是看見了全體而以爲這一部分便是實在。假如能完全知道全體的各部分，何以見得不能達到秩序一元之理想呢？不過我們不能知道能了。所以一元論何嘗是絕對不可能呢？然而凡注重經驗的却又不能不承認秩序與機會的二元論，統一與總和的二元論了。假如就生物學言，我們已經知道胚胎學上的變化是『生機主義的』了。但是每一細胞之位置不是偶然的麼？所謂統一與統一的因果祇能推及於大部位，而不及於微小的細胞上。這豈不是胚胎學的有歷史上也有偶然性麼？至於歷史上也是如此，也有偶然性，正如前面所謂歷史是進化與堆積相混的，此不過換一個說法而已。杜氏對於論理，曾將其歸納於論理之中；以道德的情緒爲個人屬於一進化中的超個人的統一的符號。但何以

有罪惡,過犯呢?何以有惡呢?這也似乎是非進化的偶然性。

總之,杜氏以為秩序一元是論理的假說,但事實上卻不是如此,因為統一常是與機會與偶然性相混的,事實上是秩序與機會的二元論。

杜氏的哲學,其重要的部份,就現在研究的結果,覺得並不是生機主義而是他的形上學與心理學。本文所講的祇是他的自然哲學的一部份。本來杜氏常談起中國,有極好極有系統的論理學,西方哲學家所無,其缺的恐怕祇是自然哲學一方面,所以現在先介紹他的自然哲學,希望以後有時間再介紹他的哲學系統中的別的部分。

世界新聞

土耳其之禁止鰥夫律

土國自國民黨執政後,竭力獎勵人口增進,以扶殖帝國之勢力,而如最近公佈之婚姻律,用國家權力以強制人民生殖,尤為未之前聞者也。安哥拉國會近制定一嚴厲之婚姻法,其目的在謀使全國無一鰥夫。該法律規定結婚最低年齡為十八歲,最高年齡為二十歲。男子滿二十歲如尚鰥居,則國家得以強制其結婚。如係因病不能結婚,則須經醫生證明後,由政府發給執照而後可。但如可醫治,則必須由醫生診治至能結婚時止。

凡男子達結婚年齡,不願結婚而無充分理由者,按照法律失去全部公民權,並須將其入款之四分之一納官以作罰款。此項罰款則悉供津貼無力結婚之貧民之用云。

因此土耳其之鰥夫在法律上已失其公民資格。且不僅此而已,按照新法,凡已結婚之男子不得拋棄其妻於家中而作長期間之旅行。已婚男子旅行遠處如不願偕其婦同行,則必須得官廳許可而後可,否則科以罰金。又凡已婚之後喪其妻者按律必須續婚。但年在五十以上之男子續婚否可聽其便,惟如不願續婚則必須負贍養數名孤兒之責。

此種強制結婚法僅有一例外。該法第十三條云:『學生在法律上不得為鰥夫,故學生得免除結婚至學業期告終時為止。』(瞀)

羅素的著作

羅素的思想成爲世界的警鐘了．其言論足以左右全世界．此偉大的思想家的內容究竟如何呢？讀他的著作，不難了然．羅素重要著作已經譯成中文者有下列各書．

譯　者　　共學社

發行者　　上海商務印書館

書名	定價	內容述要
戰時之正義	一册四角	是爲羅素反對戰爭的重要著作．在大戰時曾爲英政府所苛禁．及大戰告終此書乃播諸全世界人類的腦筋中了．
政治理想	一册三角	全書分五章．一改造思想．二資本主義與工銀制度．三社會主義之缺點．四個人自由與公共管理．五民族獨立與國際主義．書首有羅素在北京時親繕之序文．
哲學中之科學方法	一册九角	本書表明邏輯分析方法在哲學中之性質本領及限制．意在超脫傳習的哲學論．而以科學方法應用於哲學之研究，
德國社會民主黨	一册七角	本書爲羅素在倫敦之演講稿．凡六講，專論德國社會民主黨之學說及其政治運動．

關於杜里舒與羅素兩家心理學之感想

張君勱

一　哲學界之德英兩潮流

善夫，詹姆士之言曰：『經驗主義與理性主義之最顯著之異點，甲則習於以部分解釋全體，乙則習於以全體解釋部分。』惟其甲重部分而乙重全體也：故以哲學言，則有惟心惟實先天後天之爭；以論理學言，則有演繹歸納之爭；以倫理學言，則有義務與功利之爭：方面雖各不同，而其所以爭，則出於一源者也。

尼采有言『蛇不能自解其皮則殭，而人心則以不越其民族思想——輪廓——為常』。世界哲學之大潮流二：曰德，曰英，德偏於惟心或理性主義者也；英偏於惟實或經驗主義者也。二三百年來，世界政治變矣，學術變矣，社會情形變矣，英德之哲學家所用之哲學名詞變矣，其所憑藉之科學亦變矣；然試問詹姆士之所謂實用主義（Pragmatism），雪雷之所謂人本主義（Humanism），其出發點與陸克休謨穆勒約翰有何異同乎？夫亦曰名詞之形式與範圍之所指有不同，而義則一也。反觀之德國，所謂黎卡特（Rickert）之準直哲學（Wert-Philosophie），所謂那托伯（Natorp）之超越哲學（Transcendental Philosophie），歐根之所謂精神生活，乃至杜里舒之所謂方法的我知主義，其出發點與康德之研究理性本身者有何異同乎？夫亦曰名詞之形式與範圍之所指有不同，而義則一也。即有學者，自形跡觀之，有相異之處，而大本所在，不能越其先哲相傳之衣鉢。馮德（Wundt）之為世界實驗心理學大家，世所共知也；然一方採英之聯想主義（Associationism），而他方則猶堅持統覺之說，無他，為康德之傳統所拘束耳。羅素之解釋心物兩世界也，謂

為論理學的結構（Logische Konstruktions），夫誠一切出於論理，一切出於思想，則應與那托伯之論理主義殊途同歸；顧乃不然，其釋關係也，認為在外而不在內（Externalität of Relation.），於是與那氏等異趨矣，無他，為陸氏之傳統所拘束耳。學者之自脫於一國之風氣，其難如是，故欲知杜氏羅氏兩家之心理學說，不可不知兩家哲學學說之大概。

二　杜羅兩家之哲學學說

杜里舒者，自其生物學言，世稱為生機主義（Vitalism）者也；自其哲學言，則自稱曰方法的我知主義（Methodischer Solipsismus）。至羅素氏則英美新惟實主義（Neo-realism）之健將也。即此我知主義與惟實主義之名而求兩家學說之異同可乎？曰，是決不能。蓋某某主義，某某主義者，一種名稱耳。有名稱雖同而內容則千差萬別；有名稱雖異而內容則百慮一致。美共和國也，中國亦共和國也，蘇維埃之俄亦共和國也，然美之政況，視吾國何如？吾之政況，視俄何如？故曰政治之異同，不應求之名目間；豈惟政治，哲學亦然。杜氏所根據之科學曰生物學，羅素氏所根據之科學曰數學，曰論理。杜氏雖以實驗為基礎，然不反對先天綜合判斷之說；羅氏以為一切智識皆起於覺，故反對先天之論。兩家立言之異點，可以條舉之者，尚難更僕數；然吾仔細求之，則知兩家之學說有共同者在，曰注重論理學的元素。

杜氏學說之出發處曰生物學。發見生物之形成，非以物理的元素相拚相合，而另有一向於全體之動因，是名曰德來希（Entelechie），而各物之所以成為個體者，即由乎此；繼焉由生物而推之心理，則判斷之成立，意義之瞭解，亦有所謂全體性焉；更推而廣之，至於宇宙，則宇宙之全體，雖不能一覽而無餘，而有所謂論理學，自然科學之公例，則去全體之義雖遠，然不謂為向於全體性之發展不可得焉。故全體性云者，乃杜氏之根本觀念，而其所謂秩序，所謂意義，皆此全體內之分子所以為彼此瞭解計而設者也。故杜氏哲學之要點如下：

（一）哲學之發生，在以所知為我之所知而返省之，故哲學除內省而外無他法。（譬如研究物理者，以物理現象為止境，哲學更進而問物理公例之由來，故曰以所知為我之所知而返省之。）

（二）哲學家以內省方法瞭解此宇宙，於是就直接在思想中者（以杜氏語名之曰自覺的有）而求其所以瞭解之由，則

曰思想中之所對上有原始秩序符號（Urordnungs-zeichen）。如物之分於此，地之分上下，時之分先後，數之有多少，皆所謂秩序之號也。

(三)杜氏之所謂秩序符號，與羅氏之所謂關係（relation），所謂原子的事實（Atomic fact）頗相類；然杜氏不若羅氏之以關係為中，更進而求所謂『物』之概念與自內求於是自氏獨創一說曰自然界之物，其本體存在我自覺中者，只有秩序符號；吾人本此符號，而即見不在自覺內者，亦由我視之為若自獨立存在者，而名之為間接所對（Mittelbarer Gegenstand）。故天體之運行不在直接自覺中焉，然吾人無時無刻不認為存在者，即由我視之為若自獨立存在為之焉；飲食衣服亦具，不在直接自覺中焉，然吾人無時無刻不認為存在者，即由我視為若自獨立存在為之焉；惟其由我視為若自獨立存在，於是自然界之全體乃有相互之關係，乃有分類，乃有因果可言

(四)就吾心之體驗，以求其先後連續之序，於是有心理學。其部分的秩序曰聯想，曰自覺性位態，曰定向。就其總概念言之，是曰非自覺之靈魂（Seele）。

（五）就其上列諸言之，則物心二界秩序已具；然杜氏以為未足，因於秩序論中求物界心界之秩序，皆以我知為出發點，然此大宇宙，非我一人之宇宙也；於是更發問曰：我之知如此，乙之知亦然，推之丙丁戊己，何無不如此，可知知之自身，即為一種實在，且更進而求前文所謂原始秩序符號之總意義，於是有物自體之問題，是為實在論（Wirklichkeitslehre），是皆形上學。

杜氏以我之直覺為出發，因以求秩序之符號，及其入於形上學，則取銷我之所得之符號，而求一般之總意義。康德曰純理性，杜氏曰我知；康德曰概念，杜氏曰符號；康德曰範疇，杜氏曰秩序符號；康德曰理性為自然界之立法者，杜氏曰我知中之秩序符號。此二氏者，其立言雖不同，要皆由內以及外，由心以及物一也。

羅素氏則異是；英國之傳統哲學，好以心理解釋認識之由來，陸克氏所謂素紙（Tabula rasa）之說，其開山之祖也。休謨氏嘗分認識為二類：曰認識之起於觀念之相互的關係（Mutual relations）者，如論理學數學是也；曰認識之起於目前印象之外者，是以因果律為根據，則自然科學所由以成也。羅素氏既以論理的結構解釋此外的宇宙（External World），宜其與陸

克氏休謨氏不同；顧其結果與陸氏休氏如出一轍者，則陸氏之所謂外物者，羅氏代以外象（Appearance）視線（Perspective）或特子（Particulars）之名耳。羅氏為數學大家，又為關係論（Theory of relation）最有貢獻之一人，欲以數學的論理學移植於哲學，於是其出發點曰：外的世界所以構成者，非原來之事物也，乃原來之事物（Thing）上，有各種之外象或曰方面（Aspect）。此外象或方面因觀者之觀點而異，合此外象，乃成一系統（System 數學上之所謂系統），故曰物者，卽外象之全類（The entire class of its appearances）也。宇宙之所以構成，卽觀者對於事物觀察上所生之種種關係，惟此關係為實在，而他物皆為虛偽。而此種種關係，離我之思而獨立，是曰關係之外在性。

由是可知羅素氏之方法，雖為數學的論理學的，然其不可分析之元素，曰關係。此關係又在外而不在內，故迂迴曲折，而卒達於陸克休謨之境：卽一切智識皆來自感覺而已。茲將羅素之說，條而舉之：

（一）羅素氏以數學的論理學為出發點，認為宇宙之間惟關係（Relation）為實在。

（二）數學之中，有謂無限（Infinite）繼續（Continuity）無限小（Infinitesimal）之概念，蓋部分的分析中，卽為大全之所表現，故以此法施之物心兩界，而以心物之分析為求真不二法門。

（三）羅素氏於其一九一四年所著之外的世界之認識一書中，以為世界之實在，惟在感官的遂坦（Data of Sense）與時空以及物質之關係。此感官的遂坦，可化之為質點，點及時刻（Particles, Points, Instants）（外界認識論一二二頁）而受數學原則之支配。除此而外，不知心界中復有獨立之現象，一九二一年心之分析出版後，又認念舊為心界所獨有，於是認心界亦有其公例在。

（四）心物二者雖為二物，然決非絕然不同之二物，二者皆以中立資料（Neutral Stuff）構成。而其所以為心為物，皆為論理的結構，此結構之所由合成者，名曰特子。而特子之相與，有種種之關係，其間有屬於物理者，有屬於心理者。

（五）羅氏認為欲使哲學成為科學，惟有求此特子間之關係，以此關係為歷刦不磨，故為客觀的，科學的（Objective, Scientific）而與歷來哲學之人各一說者異趣。

(六)羅氏以爲眞理在特子之關係間;此種結果,惟分析乃能得來,故欲以此方法,施之人事,以破宗教上倫理上種種傳統之說。

羅氏哲學,雖有所謂無限,繼續之新說,然此不過衣服異耳,皮肉異耳,若去衣服與皮肉,而求其骨格與心靈,皆以外解內耳。以物理解釋感官的達坦也,則所謂外者在物理上之關係;以心理解釋感官的達坦也,則所謂外者在行爲(Behavior),故曰與陸克氏休謨氏如出一轍也。

杜羅兩氏之異同,即英德哲學之異同也。一言全體而一言特子;一言秩序在我自覺中,一言關係之在外;一言心物兩界絕然二物,一言心物無絕對之異同,同爲中立質料;此兩家之所以異也。然則亦有同者在乎?曰,兩家皆注重論理的元素,一求之於直觀,一求之於關係中;兩家皆欲使哲學進於科學的,一則以無可疑之我知爲出發處,一則以在外之關係爲根據;兩家皆爲主智主義者,故於哲學中擯除準直問題,以求理智之純潔,而免於人事之以意高下;此兩家之所以同也。若就兩人性情論之,一倡非戰而身陷囹圄,一拒絕學界之聯名抗議(對協商國)而見譏於國人,此又兩大學者守正不阿之態度,而可爲學者模範者也。

三　杜羅兩氏心理學之內容

第一事當聲明者,則吾人之標題,似爲兩人心理學之比較,而實不然。蓋二人之心理學如果爲尋常教科書之心理學也,則腦神經系如何組織,視官如何,聽官如何,若此者,皆千篇一律,而無待於比較者也。而羅氏之著作,名心之分析,就心的現象,一一爲之分析,而求其元素。杜氏亦無專門心理學,獨其大原則見於秩序論中者若干章。故欲求兩家心理學之異同,實無材料可資以比較也。抑專書雖無,而關於心界之哲學上之立脚點,則二氏著作中已極明瞭,此則吾人所欲研究者也。茲條舉其內容:

(一)心物兩界之關係。

(二)心理元素之多寡。

(三)內省外觀之得失。

(四)思想心理學之贊否。

(五)關於非自覺之言論。

四　心物兩界之性質

心物二者,屬於兩界,此哲學界之定案,自雅里士多德而已然

矣。近代哲學家如笛卡爾氏，斯賓挪沙氏繼之，益昌其說；故羅素之言曰：

「通俗哲學中，認爲久已確定之問題，無出心物判然二物說之上者。即非專門之象外學者，常曰：「心爲何物，吾不知也，物爲何物，吾不知也」然認心物二者間，有不可逾越之鴻溝，且認二者實際存在於此世界，則堅信而不疑。於是哲學分二派焉：甲曰心爲實在，物爲心之所想像所虛擬；乙曰物爲實在，心不過某種物之屬性。其以心爲實在而物爲惡夢者，是爲惟心主義者；其以物爲實在，而心不過爲原生質之某種屬性者，是爲惟物主義者。惟心可也，惟物可也，通常人物可也，要皆以爲心物二名之義，已能詳細瞭解，足爲討論之資。然此三種人所一致同意者，而吾人則以爲此三種人皆誤矣』（心之分析十頁）

羅氏此段言論，實爲哲學界一種翻案，而極有討論之價值者。其所下結論則曰：『心物二者，無絕對之區別。合某物質之種種外象，而成一系統者，是爲物理學之所研究。但就某物質之外象自身言之，而系統與否置不問者，是爲心理學之所研究。（Physics treats as a unit the whole system of appearances of a piece of matter, whereas psychology is interested in certain of these appearance themselves 心之分析一〇四頁）譬之以桌明之：各坐室之一隅而見有所謂桌，以視線公例與夫光之反折（原文九十九頁），乃生種種之關係，是名特子；而合此種種之特子之全體，乃成一系統，其名曰桌。故以實際言之，無所謂桌也，本此種種關係，乃生種種外象或方面，因以推定之者，必以桌爲存在物（Assumed existent）是假定一不必要之形上界之物自體（A mere unnecessary metaphysical thing in itself 原文一〇一頁）耳。反之，心理學者不問此特子所成之全體，而但問物理的客體之外象（Appearances of the objects），此外象由感官（Sense-organ）而入，且借徑於中間之媒介機關（Intervening Medium）如眼，如視神經，如腦神經之類。故外象也，感官也，媒介機關也，則爲心理學之所研究（原文一〇四頁）。惟心物二者皆由特子而成，而關係之種類稍不同。故心物非絕然不同，乃另有超於其上而爲雙方之所共同者，是則羅氏之所謂中立的資料也。』

若夫杜里舒則於心物二者之爲判然二物，絕不起疑問，實亦無疑問可言。何也？誠以分析爲入手方法，則物質可分析也，分而

至於至微，是曰特子；心亦可分析也，分而至於至微，亦名曰特子。反是者問物理學通行之公例爲何？曰牛頓公式，曰麥克威爾公式(Maxwell)曰愛因斯坦公式；此類公式，問有可以適用於心界者乎？曰無有也。卽此答案，而心物二者之判然二物，卽已論定。杜氏以此方法，解決身心關係，解決心物平行主義之爭，故其於心物之中有何公同元素可言，乃絕口不提者也。且吾進而深求之，則羅氏私心所冀者，在以物理公例解釋一切現象，而於今日之時尚未至，則一唱三嘆，是羅氏之隱衷，以爲世界一切皆物質耳，獨以不得已之故，暫時不能不認有所謂心。此則羅氏杜氏根本上之異同，而惟心家之心理學與惟實家之心理學，自不可同日語矣。

五　心界元素之多寡

羅氏認心物二者上有共同之資料，杜氏曰心物二者絕非同物。試更發一問以求兩家之答案曰：『心界自成爲獨立之一區域否？』杜氏曰『然』，而羅氏答曰『否』。

其然之者，以爲心界有自身之生活在也；其否之者，則以爲心界無自身之生活者也。羅氏書中一再言之者，曰心界之生活，皆由感覺(Sensation)而來，其他之心靈現象，無不可化之爲感覺。所以以感覺爲根源者，所以證其一切皆由外鑠耳。繼焉稍加返省，則知吾心之中，不止目前之感覺印象，而別有關於往事之印象，於是於感覺之外，勉強承認意象(Image)。繼又考意象之由來，又分二類：其出於習慣者，則習慣記憶(Habit-memory)也；其不由習慣來者，則柏格生之所謂純記憶(Souvenir pur)也。夫有純記憶，則所謂心者，在此範圍內爲獨立，故雖竭全力以排斥心之獨立說者，至是亦不能不稍變其說矣。顧說雖變，而心尚不能甘於是，有言曰：念舊的因果或者起於神經纖維之物理的原因。(原文三〇七頁)一言以蔽之，必求所以排心而定一尊於物耳。

杜氏反是：既以我之自覺爲出發點，故當然認心界之獨立。而其所認爲心理上至簡而不可分之元素(Elementarlehre)，則有六類：

甲，純性(Reine Qualität)，如色之紅白，味之甘苦，音之高下。

乙，時間空間之符號 Damals-Zeichen, Neben-Zeichen。

丙，愉快與不愉快之感(Lust u. Unlust)。

丁，原始意義(Ur-bedeutung)如彼此異同之類。

戊，眞僞之符號(Wahrheits-fönnung)。

己，存在界之符號(Seinskreiszeichen)。

此六者，至簡而不可分，一有感覺，則六者中必有與之俱來者。而心理學所以爲意義之實驗科學(Empirische Werdewissenschaft des Sinnes, der Bedeutung)者，卽在此也。

杜氏舉此六者與物界元素三項，——曰陰電子，曰陽電子，曰以太相對立。且聲言之曰，心界有六大類，而每類中又可分若干小類；若夫物界，則依近來物理家之所言，認其元素爲三類。以此之故，足徵心物二者各自獨立，絕非相依爲用者。如是杜氏曰心界獨立，且有與物界各異之元素；羅氏曰，心界以覺爲前提，覺由特子而成，而無所謂元素。此又兩人關於心理搆成之大異點，幾於無法相提並論者也。

六 內省外觀之得失

杜氏以爲哲學之出發點，在以所知爲知而返省之；而心理旣爲吾心體驗之內容，故其所用方法，當然爲內省(Selbst-besinnung)而已。吾人讀羅氏心之分析第六講，全文多贊成內省之言，似乎關於方法問題，杜羅二氏出於一致。顧實則反是，自杜氏言之，哲學旣爲一種返省的科學，故心理學之應用內省，無復疑義。羅氏之論內省也，蓋以爲心理現象有爲吾所獨知而不爲人知者，則惟有求之內省之中；若夫求心理現象之公例，內省優乎，外觀優乎？則讀羅氏書者，必毫不遲疑代羅氏答曰，外觀優於內省。

羅氏嘗舉三問題如下：

(甲)一人之心理，亦有爲他人所不知而己所獨知者乎？

(乙)凡人所觀察者，是否悉遵物理公例，亦有出於物理學之外者乎？

(丙)所觀察之事物，其固有之本質上，悉同於物理界之組成分子乎，抑有異乎物理界之組成分子者乎？(原文一一七頁。)

關於甲問題，羅氏舉種種現象，謂關於視聽者，則爲衆人之所共，關於觸與味者，則公開之度稍次矣。此外更有爲吾所獨知而他人所不及察者。故就此點論，羅氏以內省爲必要者也。關於乙問題，人心之中，明明有意象在，而此意象，由念舊因果而來，故依現時科學情形，無法以物理學支配，此亦羅氏所認爲含依賴內

省外，無他法可以釋解者也。至於心物之組成分子，二者同由特子而成，故無絕對之異同。故第三問當然以同字答之。

羅氏於前二問，雖加以認可，而對於內省方法，則絕對懷疑，其言曰：

茲論內省方法之可恃與否，哲學家中頗有謂人之自知其心的行歷，較之知外界為確實。此說也，始自傳說，繼傳於康德與其徒；依余觀之，此說斷難贊同。何也？凡一時勃發與未加思索之信仰，不論其關於外界或內界，要皆起自倉卒，易陷於誤謬，以信仰或慾望言之，往往有早已存在，而初不自知者。故慾望一端，內省之不正確，心靈分解術已證之矣。其關於智識亦復如是。夫人之自知，宜莫審於自傳，顧後人搜集前後文字，參觀互證之，則罣誤之處，不一而足。即同一人之身，其所書信札，平日回憶之中，自謂尚可勉強過去，及自細讀，則所見之淺，訝然失笑。即此可知一人心理行動，但憑內省，而絕無他種糾正之法，其為用甚微。故以吾人觀之，心理學當如物理學，先立為假設之詞 (Hypothese)，繼從而驗之於事實。故吾人雖認內省為知識之一源；然謂其人之自知，勝於人之知外物，則吾不信焉。(原文一二三頁)

羅氏之言，但非絕對否認內省者；然其譬喻之言，依據行為主義，故言乎思想，則以言語為憑藉，言乎言語之應用，則曰習慣為之。凡以此故，羅氏以內之所在，皆自外鑠，遂無極端否認之詞，然其不信內省之心，則字裏行間，所在皆是也。

內省既不可用，外觀法如何？杜氏嘗論之曰：『行為派守外觀法之規矩，但認行為，以行為可加以外觀也。若夫在內之心，是否為知識之源，擯之不論。不知對於外人之行為，而下類推的解釋，即以己心所知者為標準，若不認有心，更何自而類推。不僅此也，依行為派之意，但以行為為對象，而思想之內容不問。抑知其實行處雖以行為為根據，而出發處仍不外乎吾心，苟無吾心，則內省法外觀法俱之前提，何自而成立乎？』凡以此故，杜氏謂棄內省法而不用者，與解剖家之因掩蓋事實而排斥顯微鏡者如出一轍也。

然則杜氏之方法安在乎？杜氏嘗言曰：『近代之心理學之研究，計有二法：如康德以來，哲學家之言心理，皆用內省法者也；至馮德氏反之，始創實驗法，然所謂實驗者，限於生理的心理，而不及於純粹之思想。自胡爾茲堡學派 (Wurzburg-school 寇爾白氏) 起，始合二者而一之』(原文見杜氏講演錄第四期)。此

派學者之試驗，先有施術者，對於被試驗者出一題目，令其答覆，繼問其心理上經過。故自其人言之，則內省的也；以有施術者之監察，且記錄其談話，則又爲外觀的也。杜氏以爲此種方法合內外而一之，故他日高等心理行爲之發明，必賴乎此；即以羅素論固反對寇爾白氏者也，然其爲一種革命的方法，則羅氏亦已明言之矣。(原文二二六頁)

七　思想心理學之贊否

竊嘗與菊農聽杜氏近代心理學七講既畢，相與拍案叫絕曰：『此不獨中土所未前聞，抑亦世界之創獲也。』夫心理學之派別多矣，有構造派，有機能派，有行爲派，有心靈分解派，要不過心理學之一種，何獨於杜氏嘆賞若是？曰：此所謂各派者，其立說雖異，要其影響所及，不出心理學範圍以外；若夫杜氏之心理學，非徒改造心理學也，即哲學界與人生觀爲之大變面目可也。

當十九世紀之末，馮德氏之心理學大盛於德，其徒寇爾白氏(Külpe)以爲今所謂試驗者，限於視，聽，觸，味，與夫腦神系之解剖，是生理的心理學，非眞心理學也。眞心理學，應自思想之實驗下手，於是根據前段所言之方法，或以概念之對偶者，——如上下左右等名，先以一字爲題，而令被試驗者舉第二字以答；或以二語爲前提，而令被試驗者下一斷案。合此種種試驗之記載，而所謂結果者，全不如試驗者之所期。所期奈何？曰思想之要義，是名思索(Nachdenken)，或曰一種思之行動(Denken als Vorgang)，而此類試驗中，全無所謂思索與思之行動之痕跡，於是爲此試驗者之馬邊氏(Marbe)乃大失望。繼焉乃忽於此無結果之中而得一結果：曰思想之中本無所謂思索或思之行動，本無此物而求之，是求者之過，而非思想之過也。然因此無結果而忽得一反面之結論，即所謂思想者即所思之突然湧現，而無所謂一種思索或思之行動也。換詞言之，所謂思者，即有所思(Gedanke-haben)而已，自覺的有(Haben)而已，而思之行動無所表見。故曰思爲靜的有，而非爲(Tun)者也。此即最新心理學所發明之第一結果，而杜氏以之爲哲學之出發點者也。

所思之突現於我前也，尋常心理學家名之曰感覺，意謂是爲一種達坦(Data)而無所謂論理的元素存乎其間也。顧此輩所試驗，曰任何一念出現於自覺之中，則必有三種成分：一曰『此』，二曰『如此』，三曰『此眞爲某物』。譬如所見者桌，則心中必曰『桌者此也，非他也』；繼則曰，『桌者如此，與其他桌，其他物之如

彼者異；『纖則又曰，『此是蘋果也』惟一感覺之中，而成分如此其多，故可斷言曰：感覺之微，已不離思想的元素，以杜氏之語言之則『一切體驗，不能離思，因而無純粹之覺，或純粹之感攝，或純粹之表相。』(Kein Erlebnis ist gedankenfrei; es gibt gar nicht die sogenannte reine Empfindung oder Wahrnehmung oder Vorstellung) 此則最新心理學所發明之結果二也。

體驗之中，既不能離思，於是求與覺俱來之思的成分究有若干種？以杜氏所列舉之心界元素六類中，其所謂原始意義者，如彼也，此也，彼此之關係也，異同也，是為第一類。其次則怪異之語，則人必曰偽；聞事實相符之語，則人必曰眞。譬如忽告人曰：『中國在美洲』則聞言者鮮有不指為偽曰：『三角之內角度數相合，等於兩直角』則聞言者鮮有不指為眞，是為第二類。惟有此二類，而分別是非之具，於是乎在。此最新心理學發明之結果三也。

世間既無所謂純覺，而必有思的成分隨之，則又有問題生焉：究竟無形之思，是否必以有形之象為基礎？(Ob es nun unanschauliche Erlebtheiten gibt, welche gar nicht von "Anschaulichem" getragen sind) 論理學為解決不盡之問題(二十頁) 換詞言之，一念之起，眼前不思及一有形物，能乎不能？更進而言之，若思而不賴有形物，則思之與覺，益形獨立，而純無彼此相依關係，可以為派所謂思想必以語言為工具之說，亦不攻而自破。寇爾白之徒名蒲雷(Bühler)氏者，謂世固有無覺之思(Die Möglichkeit ungetragener Gedanken)，然其同派之大多數，則謂有形之象之大小多寡可不論，然思之發動時，必有微細之有形者相隨而至。譬如說到康德或口中念康德之名，或目中若有純粹理性批導一書在前，皆是也。此問題方今英美學者正在討論之中，而發動之者，則自胡爾滋堡始。此則最新心理學發明之結果四也。

胡爾滋堡派之成績如此，惟其重思，故得名之曰思想心理學(Denkpsychologie)。除其創始人寇爾白以外，和之者有華特(Watt) 阿哈(Ach) 穆稅(Messer) 蒲雷(Bühler) 哥夫加(Koffka)等若干人，已儼為德國心理學界重鎮矣。而杜氏則亦此派中之一人，其所著論理學為解決不盡之問題一書，專發揮此派學說，不獨附和已焉，蓋時以己意糾正之者也。

吾所以謂其他心理學為心理學內部之爭，而此派學說可以

影響於哲學者，蓋有故焉。自來哲學之爭，不外經驗理性與夫先天後天之爭；主後天與經驗者，必曰人心如素紙，其所以有判斷，有是非，皆以經驗之故；養成一種信仰(Belief)。反之，主先天與理性者，曰思想之範疇，與夫人之好爲綜合(Synthese)皆起於先天，苟其不然，雖積無量數之感覺，亦無是非判斷之可言。此兩派相持不下，以至今日，乃有胡爾茲堡以實驗方法施之思想，發見思想之中本有非覺的元素在。所謂此也，如此(Solche)也，即以一覺之微，且不能免，是所謂純感者，本非純感，而先天之說，證諸科學而益信矣。自杜氏言之，其生機哲學中，有所謂全體的動因，以與達爾文之微異之積疊說相反對。若其心理學苟無關於全體性者爲左證，而徒恃感覺與聯想爲說明，是全體云云，雖驗諸物而信者，未必其能適於心也。胡爾茲堡派在心理學上創此新說，隱然與生機主義之所謂全體所謂目的者，不謀而合，於是杜氏熱心採用之，以大成其哲學之系統。抑不僅杜氏一人已焉，苟思想心理學而日新月異，驗諸一切而準；則哲學上惟心惟物之爭，宇宙觀中機械與目的之辨，或者可因此解決。此吾所以謂此派學說，關於哲學與人生者若是其大焉。

語曰『曲高和寡』，豈惟音節，學說猶是。寇爾白氏之始創此說焉，馮德以其背叛師說，抨擊之不遺餘力（事略見白蘭脫Brett心理學史第三卷二八二頁）且詆之爲經院派的哲學(Scholastic Philosophy)。茲略錄馮氏之言，以見此種學說雙方之是非。

『或者以爲思想行歷(The processes of thought)之研究，應用他種方法，——即以亞里士多德以來論理學上之公例，爲思想行歷之心理的分析之基礎；抑知以心理之經過，化之爲論理的判斷，此經院派之哲學家所苦心爲之而極工巧者。聯想也，感覺也，情也，一一爲之下一論理的解釋，於是人生之行動，若盡以論理公例爲規範；抑知思想之由來歷時甚久，而論理公例之發明，不過一二千年，此種規則，只能適用於思想之一部，而不足以概其全。故根據此種規則，以解釋心理學上之所謂思想，是以眞正之事實與論理的返省混爲一談而已』。（詳見馮德氏心理學引論英譯本一四八頁）

馮氏之言，謂胡爾茲堡派對於思想之義解釋太狹也，謂其將心理與論理混爲一談也，固非絕無理由。然胡爾茲堡派之立腳點，曰『世間無純覺，有覺則此也，如此也之元素與之俱來』。誠此

說而無法推翻也，則經院派學之議論，必不足以服人心也。

若夫羅氏，則習於以外釋內，其不甘屈服於此派學說之前，尤爲事理之所必然。茲取羅氏之言譯之，以其評論頗與吾人所稱道相針對也。

「近年以來，有所謂以實驗方法施之思想心理學者，其成績以一九〇九年爲止，詳鐵青納氏所著思想行歷之實驗心理學講義 (Lectures on the Experimental Psychology of the thought Processes)；至心理學雜誌 (Archiv für die gesamte Psychologie)所載華特氏，穆稅氏，蒲雷氏論文三篇，亦可見鐵氏所稱爲實驗派之學者之所設材料。

「以予觀之，此派學者所爲，殊不重要，以其方法不合於吾所謂科學的實驗之條件也。其方法：先出若干題目，令人答覆，其答案與夫根據內省所得之思想行歷之經過，一一爲之記錄。如是，以此等人之內省而認爲可恃，不免於輕信。予固非全然否認內省如華生教授(Prof. Watson)，然竊以爲內省之法，常不正確，而心中先有一種學說之成見，則其不正確爲尤甚。譬之某甲目光近視，而心中深信某乙之來，於是指道上行人問之曰，「此人爲誰？」則甲必曰，「是某乙也。」假令一市之中，人人皆視，則稍疑成信，往往而是。然爲補救糾謬計，當以所見相反者之言爲旁證。然此派學者之試驗，曾否因所以糾正其內省者，吾未敢必也。試以華生教授爲被試驗者之一人，而華氏之答案，必與蒲雷氏之記錄完全相反，此吾所信而不疑者也。鐵氏引馮德氏之評論，以予觀之，乃極有根據。言馮氏曰「此等試驗，非眞正科學方法之試驗也，徒以其試驗行之心理實驗室中，且以施術者一人，被試驗者一人，互相合作，故名曰實驗，實則虛僞之實驗也。且其實驗之中，絕不守嚴格之方法(Unmethodical)。故內省有二：有平日生活中之內省，有實驗心理上之內省，關於此項畫分之特色，在此等試驗中殊不表現」云云。鐵氏書中自謂與馮氏之所見異，然竊以爲鐵氏之所以反對馮氏者，其理由不充分也。蒲雷氏所用之被試驗者，多爲心理學專家，則尤令吾懷疑，以專家雖習於內省，然專家之言論，每取於已有用之學說，故尤不可恃也。試引蒲雷氏所著思想 (Uber Gedanken) 一書中之言以證之。蒲氏曰：思想之中，吾人所體驗者爲何，此爲吾人所常自問之

問題，然對於思者，吾人暫不下定義，但取各人所述之所謂思想行脈者從而分析之，而吾人所得之結果，則思想中之要件，即自覺的有某物（Bewusstheit des, awareness of that）是也。』（羅氏書二二三，二二四，二三五各頁）

羅氏既就內省與實驗兩點，反對胡爾茲堡派之學說，同時更提起蒲氏所發問題，曰思想是否以有形物為憑藉？更就羅氏書譯之如下：

『蒲氏云，「思想無待於言語或覺攝的表相。」又云，「吾可以明言者，即一切者（?）無不可入於思中，而無需乎覺攝之助（Anschaulichkeit）。房中闊書上各色深淺，苟其除感覺外而可以表現於吾心，則，無覺攝而思想中明白認識之可也。」總之，蒲氏之意，所謂思者，不過分析可建定心理元素，而思中有若干定義在，謂思無取乎以文字表現云云，乃為蒲氏立言之要點；以苟所謂思者，非離文字，則不為派言語習慣。說，必古傳所奏無字而有思之說，亦由彼所試驗者之內省而來，且予觀之，此無字（或云無象）之思（Imageless thought），乃一種革命的見解，吾不能信其確有根據；以所謂無字者，非真無字也。或其人潛心學問，長於思索，故思中可避去種種中間之詞（Intermediate Terms），或過去甚速，而不及覺察。猶之讀望者慣用千里鏡，此千里鏡即為過渡，其今以見遠之故，而忘其由此達彼之經過，可知習慣已成，能省文字，非全無待於文字也。』（原文二二六頁）

羅氏與胡爾茲堡派之爭點，亦即羅氏與杜氏之戰線也，故詳述兩家之言如是。以吾所聞於杜氏者云：近來思想心理學之材料甚多，惜羅氏皆未之見，乃徒憑華生氏傳述，言妄肆譏評，故深為羅氏惜之。且即以實驗之可恃否，不可知也，內省法之可恃否，不可知，而吾人所知者，則思想之中，必有彼此之分，必有是非之分，此數者杜氏名曰原始意義，或曰論理的元素。苟思想中而本無此等元素，則人心猶照相鏡耳，雖印雖多，而何來判斷之可言。此則胡爾茲堡派之根據，不易動搖者也。夫人生不外乎內外，就內言之，曰判斷，曰思；就外言之，曰印象，曰言語。思與判斷，皆賴印象與言語以養成之，此英國學派之言也。思與判斷不賴印象與言語而自存在，此德國學派之言也。然思與言語之不可一日離，猶心與物之不能一日離；心物之爭既不決，則思言之勝負亦無自而分；然吾終信離思之覺，為學術界大發明，其有功於排

除機械觀之心理學者，非淺鮮焉。

八　非自覺之言論

自覺性之是否爲整體（Entity），英德學者之所爭執者也。是否爲整體暫勿論，而心理現象中有自覺性在，此英德學者異口同聲者也。嘗謂牙痛而自知其痛，腹餓而自知其餓，此所謂自覺性也。自康德以來，德國哲學界好用一般自覺性之說（Bewusstsein überhaupt）若離我而自爲一體，無所附麗而自存，一若鬼神之忽出忽沒，在若有若無之鄉。於是詹姆士起而發自覺性有無之問，而羅素從而和之；以杜氏言之，書中好言『我自覺的有，』至於超於我上之一般自覺性，亦彼所排斥者也。雖然，既認體驗，則自覺性爲不易之前提，至所體驗者，以何因而至前？則吾人不得而知，故於自覺之外，應有非自覺之觀念一也。甲念之動，而乙念隨之，此乙念者，必在記憶之中明也。然平日在我記憶中，而不爲我知，獨因甲念之至而至，則乙念必在非自覺中，此於自覺之外，應有非自覺之觀念者，二也。以夢時醒時言之，夢時所現者，往往爲醒時所不知或不記，則自覺之外，應有非自覺之觀念者，三也。推之催眠術，機械的動作與夫自覺性之分裂中，一我之外，常有己所不知之他我在，此於自覺之外，應有非自覺之觀念者四也。（詳見杜氏非自覺文中）更進而言之，『有』在自覺之中，若其起伏變化之由來，皆非人之所自知，故必有非自覺之心靈爲大本，是名靈魂，此尤一切心靈現象之總綱也。杜氏認爲心界現象之說明，非有非自覺之概念不可，故於其書中明白承認之。若夫羅氏則反是，凡不經分析之概念而加以承認，則令人疑神疑鬼，於科學進步反生妨礙。且彼書中所着眼者，惟有分析，凡可以分者，必求分之而後已。故一切心靈現象背後，是否必需非自覺之觀念而後乃能說明，則羅氏初不注意焉。關於福魯德非自覺的願望（Unconscious Wishes）之說，羅氏極爲贊同，特嫌其一切歸之性慾（Sex），不免失之太狹，以爲爭名爭位之念之爲害，不亞於性慾。且福氏於非自覺之觀念未曾解釋明白，故羅氏評之曰：

『福氏與其徒，關於非自覺欲望如何限定吾人之行爲與信仰，雖已證明，無復疑義；然此欲望究爲何物，則絕未說明。且其學說蒙以神秘怪異之空氣，故流俗趨之若鶩。其立言之際，若欲望之願居於自覺的，其恒態也，所以爲非自覺者，又別有原因，因此之故，所謂非自覺者，若地下之獄囚，身

在禁錮中，然移時而後，則吐其嘻吁之氣，肆其咒咀之技，以出現於光天化日之下，而一度既至，旋復隱匿，而來去雖若有定期，然不可捉摸。流俗之讀福氏書者，常視此獄囚為第二自覺性，時欲奮聲而呼，以出現於吾人之前，徒為福氏之所謂監察人(Censor)所阻，不得高呼。然有時放聲而來，則為衆所共聞見，大肆擾攘。聞福氏言者，有謂人類率性而行，將無復有法紀可言，反之，習於謹愼者，則欲曰：幸有此非自覺之監察人，不然，人欲橫流，不知伊於胡底。

『雖然，事實眞相，果如此神奇乎？未可知也。依予觀之，非自覺的慾望，行為中之因果的定律耳。人心有所不滿，則躍躍欲有所動，及其目的既達，一身中一時之平衡，又復恢復。故知其所欲達之目的，則所謂欲望者，乃自覺的也；不知其所欲達之目的，則所謂慾望者，乃不自覺的也。如是，非自覺云者，非實有之物，不過欲為某種行為之趨向而已，與力學之所謂力，無二致也。

『如是，非自覺的慾望，原非神秘；其自然之原形，本來如此。自身之觀察，流俗之見解，從而左右之，因而演為他種慾望。

『如福氏之意，非自覺的慾望，皆經自覺的一級，因吾心之不許，於是壓抑(Repression)之而為非自覺。依吾人觀之，壓抑云者，本有其事，然非卽慾望之非自覺性之理由也。蓋慾望本非自覺的，及經人注意，然後變為自覺的；而平日之所以不注意者，則以常人性懶，好服從時論，時論命之曰慾望為何種，則其心理上亦曰慾望為何種。昔日曰人之慾望合於正規，則心理上之信仰隨之，自聞福氏之說，曰人之慾望醜惡萬狀，則心理上之慾望亦隨之。要之，忽以慾望為善，忽以慾望為惡，皆學說之移人，而非眞得力於自省者也。何也？人性好逸而惡勞；隨俗轉移，逸也；克己返省，勞也。』(原文三七三八頁)

自此所言觀之，則羅氏之意與杜氏異，凡意之所不滿，有躍躍欲試之狀，卽謂之為非自覺，與杜氏視為心靈界特別之我，迥不同也。既為不滿意之結果，故不論為自覺時，非自覺時，均有此種情況，則事極尋常，絕不足驚奇怪異。雖然，吾人目覩催眠之象，且讀摩頓普靈司(Morton Prince)之書，謂非自覺乃一若是之普通現術，吾竊疑之。雖然，羅素氏好為分析者也，以為稍涉含渾，卽流為玄體(Metaphysical entity)，而有生心害政之憂，其

所以力排非自覺之說者，意在此歟？

九　結論

杜氏之初入京也，其聽杜氏講演者，每相與發問曰：『他家心理學，必講視官如何，聽官如何，而杜氏則否；他家心理學必講腦神經系之組織，而杜氏則否；他家心理學必講感覺如何入於吾心，然後轉成觀念，而杜氏則否。然則杜氏所講者，果心理學否耶？』於是有問題生焉：何者爲心理學之正當職司（Function，Aufgabe）？心理學之職司定，而後杜氏所講者是否爲心理學之疑問，乃得而決。

近世科學的心理學之發生也。大抵自解剖學生理學入手，故其始之所研究者，則爲生理組織，其次及於視覺聽覺之如何達用，最後則及於心理狀態，要之皆就生理以求心理而已。故一切教科書開宗明義，必論視官聽官腦神經，固其所也。雖然，此種材料，亦爲感官行歷之分析之學（Analysis of the process of the sense 美哈佛教授維納 Wiener 之言）可也，目爲心理學不可也。何也？心理學以心爲主題，故心中有何種現象，其現象如何聯絡，有無一定公例，此則心理學之正當職司，而其他皆其附庸耳。

吾今持此標準，以評杜羅兩家之心理學，則知羅氏縷縷數萬言，其所論大抵在生理方面，在感覺方面；而其心物無絕對異同說，心理現象概由覺來說，皆由此一點來也。

惟羅氏以爲世界之實在，不外關係不外外象（Appearance）。合種種之外象以成一系統者，此物理學之所有事；但問某種外象自身而不問系統者，即心理學之所有事（原文一〇四頁）惟羅氏以吾之觀物方法爲心理學，而心理學之正當之職司不問焉，此其心理學所以與杜氏異者一也。

惟羅氏以爲心理現象皆由覺來，故幾欲擯絕他種知識之來源；繼以意象之起，惟自內發，而意象則由念舊的因果關係而來，於是勉強承認意象內省，與心理上之特種公例。然認心靈之獨立，則與羅氏統一物心兩界之宗旨不符，於是又聲明曰：此種心理現象，或者起於神經纖維之物理的原因，此其心理學所以與杜氏異者二也。

誠令人智皆由覺入耳，則所謂心者，猶之攝影機，而何來記憶思想與推理之作用？於是羅氏釋之曰：『是習慣（Habit）爲之。』故其書中屢引華氏習慣養成於盲動（Random Movement）

之說，並贊成桑達克氏效果(Law of Effect)與練習(Law of Exercise)兩公例。此杜氏之所未論，而羅氏所特詳者三也。

以心理為獨立存在，以思為內發者，每曰思為自主的動作，與外物無涉焉。羅氏既認人智由覺而來，而又有習慣以輔之，故其關於推理之解釋，雖與行為派所云言語之習慣 (Language-Habit)不盡相符，然大旨不越其範圍。問甲小孩曰：二乘二之得數為何？甲曰五，乙曰四，平常每評曰乙之思想對，甲之思想不對，實則無所謂思想也，不過乙之用語對，甲之用語不對耳。(羅氏原文一九九頁論字意了解四種) 故羅氏言曰：『了解言語，等於了解打球，皆習慣為之，有諸己者，並以之推諸人 (原文一九七頁)』且曰：『思想之實用之精髓，在於對於符號有感覺性 (The whole essence of the practical efficiency of thought consists in sensitiveness to signs)』如聞人云汽車，則想及傷身之險，因走道旁以避之。此一點也，為英德思想絕不相同之點，而羅氏與杜氏所以異者四也。

羅氏書第十二章論概念(General ideas)之由來，第十三章論真偽之標準，皆與杜氏有可比較處；然已屬諸認識論範圍，姑置不道。茲更就兩家之異點，簡單列舉如下：

	杜里舒	羅素
一，	以吾心之體驗為出發點。	以感覺為出發點。
二，	心物為兩界故反對心物平行主義。	心物二者同以中立質料組合而成。
三，	思想由內發。	思想由習慣而成。
四，	心理學之方法在內省。	心理學之方法除由念舊關係而來之意象外，可以外觀得之。
五，	思想運行之公例，除聯想而外，有限制動因，有定向。	思想運行，曰習慣，曰聯想，二者由念舊而來，然可推本於物理的原因。
六，	以靈魂及非自覺為最後之根據。	羅氏反對之。
七，	全書之論調為綜合的。	全書之論調為分析的。

總之，杜氏之書，其所研究者曰思想之元素，曰思想如何運行，故其所求者則思想之公例。羅氏反之，以分析為目的，且欲以行為說明心理，故屢引饑餓與臭為例，誠使餓與臭而果為心理也，

則舍行爲主義外，尚有何種解釋方法？若主以思爲主，則心物之併爲一譚，與夫外觀之方法，皆不攻而自破矣。

雖然，更有一言奉告讀者，吾所以舉杜里舒羅素兩氏而論之者，以其爲代表英德思想之兩種(Type)也，以其立於心理學上內省外觀之兩極端也。諸君苟問我此兩派孰是孰非？則吾敢以中國人好調和不徹底之態度答曰：兩派之言皆是也。人之於世，不外內外，不外心物：主惟心主義者曰，一切皆由心造，一切必爲心所知，而後能有所謂物，故曰惟心主義是也；惟物主義者曰，苟無外界之覺，則知識何自而來？惟與外物接，乃能有經驗，故曰惟物主義是也。推此心物之爭於心理學之研究，則兩方之各有理由，正與此同，何也？人固有推理之力，然一日之間，口必有言語，手足必有動作，故以言語與習慣解釋在內之心，自然有相當之證據；反之，既有感覺，吾心從而綜合之，於是有概念，有是非之可辨，判斷之可下。更有天才絕特者，文藝學術上，有出人意表之發明，則言語習慣，不足以盡之，惟有求之於在內之心，故曰兩派之言皆是也。吾力而竭焉，當求所以調和英德學派以貢獻於吾學界，若夫抱一先生之言，以黨同而伐異，非所望於新文化之運動者焉。

三月二十八日草於松坡圖書館京寓

科學界之新發見

據紐約美國博物學院院長奧斯蓬氏之說，現已證明從前亞洲及美洲曾有陸地聯絡。美人安特羅氏之探檢團，曾在蒙古掘出各式偉大恐角獸及哺乳動物之化石甚多，此即爲亞美兩洲間曾有陸地相聯之證。此等動物之遺體有若干已證明爲一種巨獸名鐵齒獸者之骨骼，當數百萬年前北美與亞洲亦有之。其他美國所有之動物，亦曾在蒙古發見。此兩大陸雖相距約一萬英里，而距今五百萬年前，兩處有同式之恐角獸，約三百萬年前，兩處有同式之哺乳動物，可見必有陸地相通，乃能往來無阻。據博物學院院長奧斯蓬氏云『今日之蒙古沙漠，古時當爲多種哺乳動物之產生地，家畜之狗，似產自亞洲，又最初家畜之牛羊及其他畜類，似亦從亞洲而來，從前雖有蒙古沙漠或戈壁沙漠並無化石之說，而科學界早抱上述之理想，在近來許多重要之發見中，其最著者爲證明該處在各時代中富於各種之生物，此種發見實非常重要。戈壁沙漠接聯蒙古西藏本爲世界之冠，故此項發見，實世界史中之一新卷，而不僅一新章也。』

（譯密勒評論報）

關於哲學的二大名著

胡適著

中國哲學史大綱

北京大學叢書之一

是書根據羣經就周秦諸子,上窮古代哲學之淵源,下闡後來傳衍之系別.以系統的科學之方法,歐西哲學史之形式編成之.實能於哲學界獨闢一門庭.

上册定價一元二角

梁漱溟編

印度哲學概論

北京大學叢書之一

本書詳述印度各宗思想之根本,並列舉佛法而與餘宗對裁.共分四篇,一印度各宗概略,二本體論,三認識論,四世間論.源源本本,洵爲哲學上有數之名著.

一册定價九角

商務印書館發行

杜里舒生機哲學論

秉志

生物界各種現象，有可用科學方法而得完全解釋者，有用科學方法而僅得一部分之解釋者。苟因各現象以求其最後之理由，勢必於尋常方法之外，更求所以解釋之道；此解釋之道，不在科學而在哲學。惟用哲學方法以討論生命問題，最後結束仍未能脫離生物學之關係，至此則生物學亦哲學矣。

杜里舒博士初本研求生物學者，對於達爾文學說，極所服膺，故從赫克爾(Haeckel)游，赫氏乃達爾文派之健將也。是時歐洲大陸有韋司曼(Weismann)生殖細胞之學說，膾炙人口，杜氏復受業於韋氏之門，韋亦達爾文派中最有力之一人。韋氏本達爾文天擇之說，推及於生殖細胞，謂『此種細胞，亦有競爭，有優適，因天擇之故而有天演行乎其間。生物遺傳，全恃生殖細胞，而身體細胞不與焉』。韋氏此說，與拉馬克後天遺傳之說相衝突，有浸浸獲勝之勢焉。惟其推究生殖細胞，本於理想之處甚多，謂：『細胞核中有目不可視之一物，如一機械然，極微小，極複雜，由單細胞而發達成胎，復由胎發達為成熟之物體；乃此最小之機械自行發展，其由簡而繁，並非有增加，不過本其原有之質而伸張之而已。此細胞核中之機械，實為生物形體之來源，此機械無所不備，極有秩序，而不可紊亂。』此機械學說之濫觴也。是時德國生物家羅和氏(Roux)從事此種研究，所得結果與韋氏之理想頗脗合。羅氏取蛙卵之發達者，迨其由一細胞分裂為二之時，以熱針破壞其一，善培其未破壞者，令其發達成胎；而此未破壞之細胞，於成胎之時，只得其半，此半胎之成，足以證明原有之機械一半破壞，其他一半發達而始呈之結果。至此則韋氏理想所造之機械學說，乃有實質之可據矣。杜氏習聞此說，須作詳細之實驗，以證明此說之確否。遂用海膽之卵，作同等之實驗。惟其卵較小，不可以針擊破，將其已經分成二細胞者置於玻璃管

中，裝以水而震搖之，每二細胞之相緊貼者，於是離散；且因震搖過甚而破斃者有之。取其完全者於海水中養之。每一細胞，逐漸發達，迨其分裂過多，皆成半球形；但半球漸自周合，成爲全球，由此成爲全胎。氏所得結果，與韋氏學說既不合，乃復爲二次之實驗，取海膽之卵，待其分裂爲四細胞之時，取一以觀其發達，令與其三者分離，俟之稍久，此一細胞可以發達成胎，其體較小，有原胎四分之一，而其所餘之三細胞，亦繼續發達。又於四細胞時取其二以觀其發達，此二細胞亦可發達成胎，有原胎二分之一。總之無論如何分離，皆可成爲全胎，與韋氏之說又不合焉。氏於是復爲三次實驗，俟卵分爲八細胞時，其形如四球並立，彼此相貼，而其上又疊四球，杜氏以玻璃板壓之，令其平列，成爲兩行；俟之不久，細胞又形分裂，每四細胞上又疊四胞焉，俟後亦可發達成胎。依韋氏機械之說，其秩序既亂，勢難發達無恙，而杜氏所得結果，乃竟不然。杜氏所作實驗尙多，皆最新奇精審，足以證韋氏學說之不確；而羅和氏實驗蛙卵之結果，與杜氏未免出入。後經美國生物學者摩爾根氏 (Morgan) 繼續研究，將蛙卵二細胞毀破其一，復將其未毀破者滾轉之，經過百八十度，此細胞竟得發達爲全胎；蓋蛙卵原生質較爲堅實，經此周轉，遂成全胎；是任一細胞皆可發達完全，與杜氏之實驗結果相同，而韋氏機械之說於是遂生杌隉之現象。

當韋創立機械學說之時，實驗動物學 (Experimental Zoology) 尙未發達，後歐美生物家，羣騖於此途，取適宜之生物，作種種實驗：如蠑螈去其一足，復有一足之發生；蚯蚓去其首或尾，復有首或尾之發生；餘如水螅海鞘之屬，皆可如是實驗之；於是而有所謂「復生」問題者 (Regeneration)。韋氏知其學說不足以解釋此問題，更創「儲質」(Reserved material) 之說以補苴之，謂細胞核中除機械外，尙有一部分儲蓄之質，專俟物體受損傷時以爲彌補之用，生物之體，能有復生現象，即以此故。杜氏更就此問題研究之，取一種海鞘 (Clavellina) 截去鰓部，嗣後有鰓部之復生，其尾部亦然。乃就鰓部而縱橫切之，斷爲數小塊，每一小塊，皆變爲球形，如胎芽 (Blastula) 然，此球繼此發達，經過原腸時期 (Gastrula) 而發達爲全胎，後竟成熟爲完全之海鞘，(此實驗係杜氏與摩爾根氏共作者)。摩爾根氏用扁蟲作同等之實驗，取其截下之小段，聽其自行發遞，而胎芽，而原腸，與前結果同。杜氏推究其理，謂韋氏儲質之說，難以解釋此等現象；蓋生物體有二物，於胚胎之發達，實有關係：其一，爲未發現之原値

(Prospective Value) 其二爲未發現之原能 (Prospective potency) 原値者生物形體發達所應達到之地步也，如卵本係一單獨之細胞，由一細胞可以成胎是也。原能者可隨原値發達，亦可以超越原値而達到一種較遠之地步也。如卵分裂爲二細胞時，旣去其一，所餘之一細胞本係卵之一半，將來只應成爲半胎，而卒能成全胎是也。杜氏以哲學眼光，推論其理，乃創均能之系統 (Equipotial System)。此系統分爲二種：一爲複雜者 (Complex equipotential system)，一爲和協者 (Harmonious equipotential system)。機械學說旣不足以解釋生物界種種複雜之現象，而此二系統可以驗諸生命發生生態體功遺傳等問題而爲根本上之解決焉。生物之卵，可由單獨細胞發達爲極複雜之物體，且當分裂時期，任取其一或二或三細胞，皆能成全胎。蓋因細胞中之各部分，具有均等之原能，各細胞之間，亦有均等之原能，此原能之本體，有複雜之性，可使物體由極單簡而發達至極複雜地步，此屬於複雜均能系統者也。胎芽時期，任取一部分細胞，可發達成全胎，海鞘扁蟲之屬，割取一小部，此一部返化爲胎芽，而後逐序發達至於成蟲，此一部中所有之細胞，猶未失其單獨之性 (Singularity)，而彼此和協相需以生，皆具均等之原能，此屬於和協均能之系統者也。然此均能系統，不徒機械學說不足以賅之，卽本諸物理化學等方法，無論如何分配，仍不得解釋圓滿，蓋此屬於生命自身之問題，杜氏遂以爲生機學說 (Vitalism) 之張本。惟此學說發生甚早，古代之生物學及哲學家多主張是說，杜氏不願與之相混，乃作爲生命自主之說 (Autonomy of life) 以別之。蓋以生命問題，當用生物學之方法，以求最後之解釋，非近世學者之純以理化方法解釋之可以達其目的也。人類之動作，受環境之激刺，而生內部之感應，此感應之發生，非獨物質之現象，物質之外，尙有『非物質者』以爲樞紐，此『非物質者』卽生命也。笛卡兒 (Discardi) 謂心之動作，影響身體，身體之動作，又不違反力學之原理，蓋卽此意。杜氏創爲生命自主之說，始則藉科學之實驗以證生命之不可以物質比擬，繼則用哲學之推論，以定生命之另爲一物而具有目的 (Entelechy)，謂自然界各現象乃屬『有所爲』而然 (Purpose) 欲爲生命問題根本之決解，必推及『自然界以上』(Supernatural) 而後可，此生機學說所必發生之問題也。(參觀杜氏所著各書及論文)

杜氏此說，爲近世生機學派之中堅，而與一般生物學者之主

張，不免大相鑿枘。近世生物學者皆純以科學之眼光及方法治此問題，其所主張者固不必與韋司曼機械之說相同，而其研究所得，要以理化為歸宿。生命之起源，託始於十數種化學原質，此乃由無機而化為有機者。此數種原質之間，有原動力焉，有反動力焉，有間動力焉，相激相盪，而生吸引之力，漸漸而生凝凍之象，又漸而生分子浮懸之象，又漸而生化媒，於是而生生物之功用生矣。(參觀 Osborn, The Origin and Evolution of Life) 生命之起首如是，其演進也亦係細胞核與細胞質間之原動，反動，間動所致，此皆理化現象也。故生物之天演，所有現象，至為複雜，若就各現象以推求其原因，則形體之變遷，功用之增損，性質之遺傳，甚至一種一族之或存或滅，本諸生物學方法可以解釋矣。若更進一步以求澈底之解釋，則物理化學實為生命之所託始；理化各現象互為因果，而成生命之機能(Mechanism)。近世生物家，率趨重於此，最佔有勢力者也。理化之激刺與反應，皆機能之現象，生物形體，為就合環境，遂發生變遷，或由簡而繁，或另生新質，所謂後成學說(Epigenesis)也。此學說為天演學理之主要，杜氏因反對韋氏機械之說，並此機能學說亦否認之，此其與近世生物學之潮流，不相合者一也。近世生物家，謂生命原始，乃係偶然(Chance)，達爾文嘗曰，實信此說；近日之最新派如摩爾根諸人，亦主張之；蓋謂『自然』本無有所謂『目的』者，故自然界各現象，以科學方法治之，雖極有秩序，而『自然』之本身，要無『有所為』。有生之物，雖其極下等者，為競生存之故，其本能，其動作，顯然發生一種『有目的』之現象，故湯謨生氏(Thomson)謂生物有『目的』，此說尚覺妥碻；至若謂『自然』，亦係有『目的』，除一般主張生機者，或泥守生物學之舊說者外，承認之者殊少其人，此杜氏之說與近世生物學潮流之不相合者二也。生物之卵，於分裂時，任取其一細胞，或一部分之細胞，皆可發達成胎，杜氏以此為均等原能之所致。卵之未受精者，除少數可以發達外，其餘率不成胎，勒伯氏(Loeb)用化合物將海膽之卵膜溶解，俾空氣滲入，亦能發達成胎，而得人工媾精(Artificialfertilization)之結果。勒氏謂空氣入內，細胞核中有養化作用，其實驗所得，與杜氏之結果雖性質稍不同，而皆可發明生命最初之現象。勒氏謂養化進行，將胞核中之細質聚集成形，於是而有染體之出現，於是而有細胞分裂之進行，於是而循序發達以成生物之全體，是則在胞核中，成經營締造之主力者，養氣也；杜氏由均能之說，謂係『非物質』，推至於自然界以上之冥冥不可思議者，此其與

近世生物學潮流之不相合者三也。其相容納之處尚多，不暇一一論列；蓋生機學說始自亞里士多德，杜氏以科學之實驗而深究其哲理，成爲近世之新生機派(Neo-Vitalism)。機械學說始自德謨克里特(Democritus)，近世生物學者改良其說而推新之，成爲今日之新機能派(Neo-mechanism)。此二說互相反對，由來已久，所做之實驗，往往相同，而彼此之結論，乃迴不相同。

吾人試平心以衡二派之學說，則其長短優劣，頗有可討論之價值焉。杜氏由生機學說證入哲學，藉實驗所得，而以名學方法討論之，其最後結論，純係哲理，此實科學求進之一法；緣科學之範圍較爲有限，必須本哲學博辯之精神，然後可以搜討精盡，以及於根本，惟其否認韋氏之說，至謂『自然』之有目的，則生物之有今日，係有一種引導之力；而此引導力之所由來，遂不得不歸功於『自然』以上之物。此說對於科學家哲學家尚不至生不良之影響，而宗教家反可利用之，以保障其『特造』之舊論，初學之士，未嘗深受科學之訓練，偶聞杜氏之說，習其名而未稽其實，勢必謂『特造』之說爲可信，思想上遂生一大障礙，此讀杜氏之書者，不可不愼者也。

吾國科學未昌，一般承學之士，思想不免幼稚，杜氏學說既不免受其誤解；而近世之機能學派，以生物學無非理化之實徵者(Applied Physics and chemistry)，此又生物學之大患也。夫生物學自爲一科學，生物現象，有較理化等現象爲複雜者，將來生物學進步，當自求解決其問題，不可徒訴諸物理化學也。斯賓塞爾以力學原理解釋生物之動作，(參觀Spencer, Pinciples of Biology) 達爾文以化學作用解釋植物食物之現象，(參觀 Darwin, The Insectivorous Plants) 與近人純以理化解釋生理，生態，及遺傳各問題者，(參觀 Loeb, Mechanistic Conception of life 及 Morgan, Physical basis of Heredity) 不過就生物現象之可用理化實驗者以解決之耳；若夫其最後問題，生命維何，如杜氏所論未發現之原値，原能，必須於理化二者之外，另求方法，以爲解釋，而生物家純以理化爲最後對付之法，是使生物學不得爲純粹獨立之科學，直理化一附庸耳，生物學家，豈願其如是乎？此近世機能學派所當注意者也。

生機與機能兩說，皆不免互有所偏，治斯學者，不入於此，則入於彼，欲得一中行而與之，不免面牆而立矣。惟杜氏揚生命自主之說，以生命自係一物，而以哲學方法研究之，其言雖有所偏，而於將來生物學之革舊謀新，勢必生最大影響。蓋生物學與物理

化學迥異，其性質雖屬科學，事事當本諸實驗而研求生命之現象，最後將至於科學範圍之外；故理論之生物學與哲學最有關係，徒有物理化學之訓練者，不足以應此需求耳。然學者於杜氏『自然』有目的之說，要當澈究其義，愼勿冒冒然以爲天壤間生物各現象皆出於『有所爲』，反墜入宗教家之窠臼；而本生命自主之說，竭力研究，爲生物學謀進步，使斯學有可以自己解決其問題之一日，不純恃理化之學，斯則善師杜氏之意而不至有流弊矣。

科學雜俎

被電擊死的原理及救護法

電氣能夠擊人致死，古來視爲神異。自從電學發明以後，這迷信遂漸漸破除；但人被電流通過，爲何致死？仍然是個問題。一說因電流過心臟，心臟頓時停止，所以致死；又一說，說強電流通過身體，呼吸器即時痲痺，心臟亦停，但這只是假死，如不即施救，方纔眞死云云。到近年來，柏林大學教授波魯多君(Boruttau)從事研究電擊問題，他見電流通過身體之後，確能使心臟停息，但如能設法使心再活動，則死者可以復活；小動物受電擊後，只要再用電流通過身體，能使心臟仍活動起來，但在巨大的動物及人就不可能。

他研究過二一四個例，結論是說電氣流過心臟，使心臟痲痺，是死亡的原因，如僅通過頭部，僅將呼吸中樞痲痺，呼吸雖停，尚不致於死，用人工呼吸法可以救活的。但心臟痲痺，用上法便不能有效。他說只消切開胸部，用手按摩心臟，可以使他活動，而且如從腹腔切入，手術並不很難。只是須施種種外科上的手續，往往延誤時候，所以此法不很適用。據最近的試驗，人身受電，最初只是假死現象，只要即再用高壓力的交番電流通過，心臟能實重復跳躍，人便蘇醒過來。

總之，被電擊死後，即用人工呼吸法很也有效力，試驗的結果，竟有接續施人工呼吸到四小時之久而後蘇醒者。近來電氣的應用日漸增多，誤觸電氣而死的常有所聞，簡便而有效的救護方法的研究，實是重要的事情了。(K)

生機論的概念

杜里舒著　　宏嚴譯

生機論的主要問題，並不在考究生活的歷程是否可說有目的的。要問這種歷程的由來，是無機科學上已經知道的因子經了特別配置而來呢？還是由於生命自己特有一種『自主律』(autonomy) 的結果因爲實際上，所謂生機現象有目的者，往往單從目的這個意義推想出來的，或把這個意義應用到生物上罷了。

普通日用的語言上，我們從經驗上可以知道凡屬直接或間接的達到一定希望的目標這種行動，就算他是有目的的。——或者這個目標總是已經假定的。我從自己的立脚點，去判斷行動上的各種有目的的事情。譬如我說我的行動是有目的，因爲我知道我自己的目的物是什麼。所以假使我知道了別人所抱的目的，我們就可以說他的行動也是有目的的了。換句話說，就是假使我們把這個目的當作了自己的目的，再去想像了他們對於這個目的的關係，就可以明白他們的有目的的了。

但是我不獨把這個『有目的』幾個字應用到他人的動作並且我已經把他擴充到了日常生活的兩方面去：從這個擴張一方面，應用有目的或說『目的論的』(teleological) 這個字到一般的生物學，一方面應用到生物學自己的根本問題上去。

我把大多數動物的運動 (movement)，不獨限於所謂舉動 (action) 的幾種高等動物的運動，就稱爲本能 (instinct) 和反射 (reflexes)。這種永久不變的運動，也多當作有目的的。這種運動和植物的避光，向光的運動，相去不遠。若再進一步，便把從胚種 (germ) 創造一完全動植物有機體的這種特別連續的生長運動也可當作有目的的了。

這樣的，我們就可把各種的生物現象，多可說是趨向於一點，這一點雖然也有目標的意思，但是全然附屬於有目的這個記述的概念。所以這樣看來，上面所說的把各種事件多當作有目的之說，祇可從類似上推想，總不免有杜裁的地方。但是這個杜裁也無重要的關係因為此處所用的『有目的的』這個文字，不過是表明有一定的趨向(orientation)罷了。

我們已經說過要把一種歷程當作有目的，一定要連結到目標這個觀念，所以這裏包含一個意思，就是目的論的概念雖然可以擴充到各種不同的歷程上面，卻又限於有機物，或至少是限於狹義的所謂自然物。因為祇在生物方纔或者可以說有上面所述的這種意義的目標或至少說生物有這個目標還可合理。這是因為無論那一種事實，尤其在關於目標這個問題裏包有兩個條件：第一，一個歷程的性質要特別的合於所說的目標（或說無數的目的物中這個歷程是特別的符合）第二要有無數的同一種個體多有這種現象，不限於一個的。自然界上合於這兩個條件的就是有機自然物，並且一看，覺得祇限於這類的。所以我們可以把多數生物學上的歷程當作有目的的。

但是事實上，有幾多事物並非是有機體也不是狹義的自然物——假使人工的事件不當作全然和自然相反對——而往往說他是有目的的。譬如由人類舉動所得的人造物，就是屬於這類的。以是我們就要講到目的觀念的第二個擴張，在這個地方，就遇到了生物學的根本問題了。

我以為從有目的這個字義上看來，把機械當作『物』也不妥當。因為這個字適用於多數的歷程，而機械的各歷程多是有目的的。我們可以把機械當作一完全的『實行』(practical)：是由人工的有目的的動作造成的，並且為了這種歷程而作的。和藝術這類的人造品不同。

這樣看來，就是由人工做成的無機物他的歷程也是有目的的。但是各歷程的目的多成立於機械的特別部分的特別裝置，並且從這個配置決定目的是什麼。換句話說起來，就是機械的各單一效果祇在構成『完全』的一部分的時候方纔是有用的。

那末就要講到上面的生物學根本問題了。現在先要問：生物的歷程，我們當作是目的的。這種目的是否人工機械歷程上這種目的，就是祇為『完全』的一部分的時候方纔有用呢；還是有機生命特有一種目的？

要議論這種問題，我們應當把上面所說的這種現象斷定他的根本法則究屬是怎麼，因爲單說有目的不過是一種記述的意思。所以這本書裏所用『記述目的論』(descriptive teleology)這個名詞就專門表示祇說有目的存在這種極淺薄的見解。記述目的論對於生命的重要問題還是沒有解決：說生命歷程有目的究竟是由於生命裏面有個機械形式的裝置；各種單一歷程完全是理化學的歷程呢；還是因爲有個不可分析的特別自主律？

和記述目的論相對立，我們要舉出兩種的目的論來：一種是『靜的目的論』(static teleology)，一種是『動的目的論』(dynamic teleology)。

靜的目的論就傾向到生物的機械論：就是生命的歷程和配置不過是世界上各處有效的這種法則和配置的一個特別情形，構成宇宙的元素的結構和所謂『生命』這類裏歷程中結構多是有同一的性質。從這類的見解說起來，生命不過是因在配合(combination)上和別種自然現象區別，並非他有特別的法則。但是靜的目的論所說的這種配置的來源問題是不能解決的。因爲生命機械和來源知道的工業機械就算他有目的這個事是相同，但是他們的環境總是有些不同的地方。

動的目的論引導到了一般所謂『生機論』(vitalism)，這是主張生物有特別的『生機歷程的自動律』(autonomy of vital processes)的。

然則兩個見解，那一個是眞呢？

古來對於這個問題的回答，和我們自己的回答就是這本書的目的。這篇緒論就是爲預備這個說明而做的。

這篇緒論的結果，就是靜目的論和動目的論多可以給我們一個批評的探試品，把他去試歷史上各學者所主張的各種學說，並且因此可以知道各學說的眞意思。並且有時候著者自己也不明白的這三種目的論的分別，也可以因此得討論的機會。

寫這個緒論的要點在把歷史的分析可以格外明瞭一點。並且可以因此知道全部的概要，所以祇可當作關於目的論的導言，並非我們終結的見解。

再回溯到初期的生機論及其發達考察一下，我還要聲明一次：就是我們所講的，從他們各種學說的特色着想，並非完全把各學者的全體學說來議論。所以重在選擇適當的主要材料，而並非重完全狹義的眞歷史。假使我們這樣的記述特色的辦法，

不能使我們的說明像熱學的或力學的標準歷史這樣可以解釋歷史同時表示他論理的發達或進步明白我們宗旨的人想來總不至於說這個方法是失敗因爲力學大致是『自證』的科學，其餘物理學上的各分科，大多如此：(例如熱力學等)所以發見是在一定範圍以內，不過是把自己的見解更加明瞭一些罷了；而環境的機會在原理的問題上和歷史的發達上別無重要關係，至於生物學，則他的歷史就算還並非全屬沒有論理的進步環境的影響，卻是在進步上有極大的關係。所以發見是狹義的歷史，這是生物學和其他自然科學不同的地方。

世界新聞

德國不識字人數最少

據美國當局統計各國不識字之人民，以德國爲最少，丹麥次之，瑞士又次之，荷蘭又次之，芬蘭又次之，瑙威又次之瑞典又次之蘇格蘭英格蘭威爾斯又次之法國又次之美國又次之除以上諸國外，識字人數皆在人口百分之六以上。

德國不識字人數最少，固然由於教育發達，人民求知的慾望較高，但亦由於民族單純的緣故。此外北歐人民智慧較他處爲高故不識字人數亦較少。至美國教育雖甚普及，惟因從各國移居的僑民甚多。此等僑民大多未受教育甚至有不能英語者。英政府雖強迫使受美國式教育，然因僑民輸入源源不絕，故終不免有大多數人民不識字也。

據一九二〇年之統計，合衆國不識字者共有五百萬人，計佔全人口百分之六。其中以濱海之十二州不識字人數爲最多，因赴美僑民多從此十二州登陸故也。又據陸軍測驗，在兵士一百五十五萬二千二百五十六人中，有百分之二四·九不能讀書寫字。近來美政府深以不識字人民太多爲恥，擬竭力限制僑民，普及教育，藉以增進一般人民之文化程度焉。(魯)

杜里舒與現代精神

——聽杜氏講演後之感想——

菊農

緒論——方法的我知主義之出發點——科學根據之生機主義——機械生活觀之不足以解釋生物現象——達爾文主義之批評——自然選擇說是消極的解釋——達爾文主義不能解釋復生現象——拉馬克主義之批評——杜氏之心理學——『意義』之重要——對於聯想派之批評——『定向』——『不自覺』——對於心物並行論之批評——歷史的基礎與個性化的反應——心物兩界之結構不同——複雜程度——堆積與進化——人類爲一全體——道德心——知識線——現代精神——柏格森——歐根——傑姆士——三家之殊途同歸——杜氏與三家之比較——反對機械主義——承認形上學——直觀主義——即此便是現代哲學之特徵——哲學爲什麼——人生觀——生機主義之人生觀——努力以求超人格之實現與完成

一

我們研究一家的學說，自然要具有批評的態度；但是所謂批評，必須要將這一家的全部系統清楚了解從全體上估量其價値，萬不可斷章取義，支離割裂的去說。因爲如果如此，不但不能了解他的系統，反而使旁人對他的系統發生誤解。讀哲學亦和讀文學一般，須有同情的態度。所謂同情的態度者何？是要能設身處地，爲此一哲學家打算，其哲學之傳統思想如何？其師承如

何？其淵源如何？其環境如何？換言之，要能立身在他的地位上體驗他的體驗纔行。

但是這種理想亦很難完全實現的，何以呢？因爲各人自己的『個性』不同，都是戴了着色眼鏡去看的，未必能還他個本來面目；若不信這句話時，祇須看每一家學說都有許多種解釋，其中或竟有正相反的。一個康德誰都與他有關係，而這些關係人，却正可以各是其是，各非其非，雖說是見仁見智，未可一概而論，亦可以見得要了解一家的系統眞是不容易呵。

杜里舒此次來華講學，我不敢說不曾戴着有色眼鏡去研究他，更不敢說能體驗他的體驗，但是許多次聽講的結果，加以冥想，若有所得，更覺得有許多地方給我極深刻的印象，因而發生許多感想；這些地方就是我認爲他的哲學的幾個特點，但這完全是個人戴着有色眼鏡來看的；雖然如此，未嘗不可以表現其哲學之精神，所以寫出來供讀者們參考。

從我個人有色的眼鏡裏看是固然是有如此如此的幾點，刺激我很深；但是一位哲學家所處的時會是有特別的時代精神的，尤以哲學思想與文學思想最能表現時代精神。文學方面不說；就哲學方面言，柏格森與歐根傑姆士總可以算時代精神的代表者。假如暫時以他們做標準，來看杜里舒與他們的相同之點，便可以看出杜里舒與時代精神的關係，當然更可以將杜氏哲學的要點映照出來。所以這一種工作，未必是全無意義的。

杜氏哲學系統中刺激我比較深的有下列幾點：

一，方法的我知主義之出發點，

二，科學根據之生機主義，

三，反對達爾文主義與拉馬克主義之論證，

四，內省方法的心理學，

五，反對心物並行論之論證，

六，積疊與進化之概念——歷史哲學。

杜氏的系統，此數點何足以盡之！即我自己亦明知不是全豹；不過是陳述聽講後之感想而已，其排列之先後，亦不一定是論理的，幸無以論理繩我。今請分別論之。

二

一所極高大美麗的房子，如果建築在沙灘上，能維持久遠麼？不能的，何以呢？因爲基礎不穩固，不能有堅固的建築物的，截不住便要倒坍了。一股河流，如若源頭是混濁的，下流很難有碧清

的水；反之如果源頭是一股山澗流下來的清水，只要河身不是淤泥的，下流的水決不會是很混濁的。這兩個例大概誰也不能否認。

哲學系統也是如此，最重要是出發點出發點便是他的基礎，他的源頭。如果不曾有適當的出發點；便正如將高樓大廈建築在沙灘上，決不會穩固的，又如濁的水源，下流不會有清水一般。所以一種哲學系統的出發點，必須要基礎穩固，來源清楚。

哲學自何處出發，實在是很難的問題；古代哲學多半是從客觀出發的，但是他們那時似乎並不曾看見出發點的重要。到了近代，自笛卡兒起，始在出發點上用了一番工夫。他的『我疑必我思，我思故我存，』的話，便是研究的結果。其實說來，哲學的出發點亦祇是主觀出發的適當，若不從主觀出發，更找不着適當的出發點的。主觀出發便是承認主體，主體靠不住，更如何能知客體靠得住；此處不下手，更向何處下手。即此便是惟心論的最後武器，實在論者不容易避免的一個批評。

至於杜氏的哲學系統，可以說是主觀的惟心論的。但此所謂主觀的惟心論，僅僅是一種方法，不是最後的主張。故其言曰，我之哲學之出發點，爲方法的我知主義。我不能率爾斷定外界之存在，故我所謂外界，我之外界耳。哲學之出發點須不容懷疑而後可，夢夢然肯定外界之存在，乃大不可。然則惟有返觀內省以求之。結果祇有一件是不可疑的。這便是杜氏哲學中最重要的一句話，他說他的哲學之出發點是『我自覺的有某物。』

我自覺的有某物即我知某物。僅在『我自覺的有』的範圍內說話。主體的我，客體的某物，主體客體間之關係則爲『自覺的有，』誰自覺的有，自然是我自覺的有。此即氏所謂『三位一體』之說。此主體的我，僅僅是自覺的有，此『我』乃靜的我，起先在秩序論中祇說我，並不提到我以外之他我。所以他的立足點很穩固，旁人不容易打倒他，且看他放出四兩撥千斤的手段，將無所不包的一個大系統放在這一句話上，用論理學做約束做指導，一步一步的慢走下去，一層一層的開展出來，並不覺得有跌倒的危險，眞是不容易呵！要駁倒他，須要駁倒他的出發點，但他的出發點雖然是返觀內省之所得，但是他很知進退，祇說這一點，以後等秩序論成立再推到形上學去；旁人正奈何他不得。又因他的系統全部論理化了，牽一髮而動全身，全系統息息相關，更覺得非根基穩固不可。羅素說，論理學是哲學的本質，這句話眞是不錯的。

三

十九世紀以來科學發達，是一件不能否認的事實。因科學的發達，社會上思想上，都受了影響。便在哲學方面，也想將哲學做成『科學的哲學』。所以近五十年來的哲學家差不多都是以科學爲其立說之基礎的。贊成『科學的哲學』的固然要以科學爲基礎；便是反對『科學的哲學』的也要以科學爲根據以立說，方纔立足得住。這竟是近五十年來之哲學界之一特徵。

所謂科學的發達，在哲學上有兩種影響：其一是科學方法之應用，其二是應用科學方法所得的結果，做哲學結論的理由或者說是材料。什麼是科學的方法，簡單說來，便是實驗的方法。將實驗的結果取來做哲學的材料，非確實可靠可以徵驗的話不說。有了實驗的成績不但容易使人相信，也使自己相信；更使反對者無所置辯。若不是另有一種實驗證明此一實驗靠不住，便永久立足得住。

杜氏的生機哲學一看便知道是十九世紀後半的產物。他起先原是個生物學家，——是科學家——他的生活自主說的論證，完全是以實驗海膽的胚胎的發展結果爲理由的。杜氏最初亦以機械說爲然，自實驗得『生活自主』之結論後，便放棄舊說，而主張生機主義。

杜氏用來做實驗的海膽卵極小，爲一米里密達之十分之一，且想一想有多少大，實在是微小得很。杜氏實驗之結果，細胞分裂之結果每一單獨細胞均可成一全體；譬如細胞分裂至四細胞期之每一細胞均可發展成一完全之生機體。表現的可能比表現的價值範圍大；每一細胞都是平等可能的。不但如此，便是從細胞球上切一堆細胞，其中當然不止一細胞，然而杜氏實驗結果亦可發展成一複雜的而又完全的生機體。複雜的平等可能系統，與協和的平等可能系統竟結結實實的爲生機主義添了證據。而且的確是科學的證據，誰又能否認他。

不但此也！我們對於科學的態度是很公正的，我們不承認科學萬能，亦不看輕科學。科學的價值與方法，及其應用此方法之成功都完全承認。但是科學所研究的對象是死物質 (Mert Matter) 若非死物質恐怕科學便無從下手。正如柏格森所謂科學乃理知所有事，而理知所有事乃僅爲物質。因此科學發達的結果，便造成了機械主義。機械主義的結果，卻實在危險的很。

杜氏的生機主義便是打倒機械主義的；我們不妨先問一問

機械主義是什麼？原來十九世紀物理化學極爲發達，生物學受了這種影響，於是以爲生機體的構成，正如機械一般，可以用物理化學解釋以爲是可以用理化的元素合成的。生物現象純粹是物質原子的結合而其結合乃由外力而成功。既然是由物質原子結合而成分子變，當然所產生之生機體亦變。這種主張勢必認有生物與無生物相同，若再推到人生上，那就更危險了。人生豈不機械化了麼？

如若人生果然是機械的，確然亦祇有安於機械的人生觀了；記得從前讀柏格森反對機械論的話，已自讚賞不止。現在杜里舒更確確實實的證明機械說之不可通，用科學來打倒他，眞可以說是以子之矛攻子之盾了。生機體的進化，果然是隱德來希的，不是機械的呵！這眞是杜里舒對於哲學的大貢獻，那得不令人拍案叫絕呢。

四

達爾文自種源論出版以來，眞是天之驕子一般，誰都認他是生物學的權威，『物競天擇適者生存』竟成了一般人的口頭禪，誰也不來懷疑他的說素。又如拉馬克主張後天性質遺傳說也是很有勢力的主張。他們一派的學者更各將所宗之說推衍出去，於是更極端了。其實他們不但都是機械論的，更有許多不曾能解決的重大問題，實在不容易使人承認他們學說之全部。但是在中國便從來不曾聽見什麼反對達爾文派的學說，只聽見帶『原始的萬物有生論』的語調的赫克爾；便是在外國也很少直接攻擊達爾文派像這樣的直截痛快的。但是杜氏却以很公平的論調，很虛心的態度正式對於他下批評，這豈不是學術界很重要的一件事麼？自己聽完他的批評，覺得眞是剝繭抽蕉，痛快得很。不但可以知道達爾文主義之缺點，更可以確實知道究竟什麼是達爾文主義。

達爾文主義的根本缺點是因爲他立足在機械觀上，並不曾了解生活之全體性，所以他們的話，卽使不錯，也是不完全的。並不能對於生物學上的一個根本問題有滿意的解決。生物進化論有一極重要之問題，卽新種如何發生的問題。關於這個問題，拉馬克，達爾文，威斯曼，德孚里藷，均各有其說，今不贅述。

杜里舒爲什麼要討論這兩家的學說呢？因爲他根據科學的實驗，已經確立了生物個體的生機主義；要進一步問種史（生物全體）是否也是生機主義的，所以對於這兩派的傳種說，不

能放過。

達爾文主義有兩點極重要：一爲自然選擇與適者生存，一爲生物傳種之微細的變化。自然選擇的意義可以不用解釋了。但是自然選擇祇能有消極的解釋，祇能說不能生存的因自然選擇而消滅，而不能說自然選擇而可以發生新種。祇能說有幾種生物消滅了，不能說發生什麼新生物。就如問樹上爲什麼有葉子，而回答說因爲園丁不曾剪去話固然不錯，但是何嘗能完全答復了原來的問題。自然選擇說實在是不完全，並不是說沒有自然選擇這回事。至於適者生存一層，達爾文派以爲生物自然能力優強者生存，其實不盡然，位置亦很有關係；譬如火車出險，生存的不一定都是身體結實的人，坐的位置很有關係，又如傳染病，因傳染身死的人不一定是最衰弱的。他們又說生物傳種之結果有極小的無限的變化，一代一代的漸漸的變化下去，但是旁人實驗的結果說灰鼠生小鼠或較白於其父，但第二代其子所生之子未必更白於其父。所以這一說亦站不住了。不但如此，達爾文派更有許多不能解答的問題：達爾文派對於復生現象竟無法解釋，然而復生是生物界不可否認的一件事實。生物體上之各項器官，如人之二目，二手，二耳，都是配搭好了的，如何能依達爾文派的話繼續的偶然的變化呢？

至於拉馬克派則以適應爲出發點，以爲生機體賦有適應環境上任何變化的功能。後天得來的性質可以遺傳生機體之變化是偶然的(Contingency)，這些話都是不對的。前一說也有威斯曼駁他；至於偶然變化之說，則華爾弗(Gustav Wolff)批評達爾文派的話都可以用來說。譬如說脊椎動物的如此精細的眼目，能說是偶然變化的麼？各種細胞在如此複雜的器官如何能互相調和呢？兩目，兩手，兩足，一樣的完全偶變之說又怎樣解釋呢？其他如復生現象，達爾文派固然不能解釋，拉馬克派亦不能。

因此，達爾文派與拉馬克派都不能解決杜氏的問題。

五

杜氏的講演中刺激我最深，使我最感興趣的要算他的心理學了。記得四年前研究實驗心理學，讀華德生的行爲派之心理學；當時心中便懷疑，常常發出反對的話來。友人薛廷模常常笑我，說我是反科學的。其實當時並沒有什麼新的意見，不過覺得心理生活是整個的，那裏能支離割裂的去實驗；實驗的結果，即

使完全可靠，也不過是部分的成功。況且還不能免於自己立一目標自己打倒的弊病；感情方面，幾乎完全不能解釋，人的心理生活那能件件表現在行爲上，有一心理現象不能解釋，使不算完全。若依照這一派的心理學豈不是人們的心理生活都機械化了麼？這些批評的話雖然不免幼稚，然而正可以表示早就不完全贊成實驗派的心理學，認爲萬不能滿足我學問上的要求，而亟思別尋一派的心理學來研究，並且確信必然有的；今一旦得之，那得不喜出望外。君勱先生譯記杜氏講演，謂惟此爲心理學，而其餘皆非是，此語雖不免極端，（因爲我還相對承認實驗派的價值）然而亦想不出話來駁他，蓋對於杜氏之說已早心折矣。

就心理學之方法言，當然不出內省與外觀兩方法，此刻並不說實驗方法完全無用；但是心理學之研究對象是心理生活，最接近的當然是自己的心理生活，所以研究心理學的應當先問自己『我究竟覺得如何？』『我說我聽見，我記得，我信仰神，我愛某人，究竟是什麼意義？』這便是內省的方法；內省的方法自然也有缺點，最普通的，譬如我正在發怒，正要用內省方法去內省時，適纔的怒，已經烟消火滅了。實驗方法可以證驗內省，但是祇能補內省之所不及，決不能取內省方法而代之的；這是我深信不疑的。

杜氏的心理學實在他哲學系統中之一部分，亦是以我自覺的有某物，即我之體驗爲出發點的。他不像羅素一般將心理的元素分成感覺與意象兩種；他在他的出發點上，將心理的最後不可分析的元素即體驗的材料分爲六種即：（一）純性，（二）時間空間，（三）愉快與不愉快，（四）意義，（五）眞僞之符號，與（六）所屬界之符號，其中尤以意義（即此彼，不同，關係等）爲最重要。這些元素是體驗不到的，所體驗到的一定是複雜體。此複雜體亦可分爲幾類；正如舊心理學的分做知情意一般。即（一）官覺與想像，（二）記憶，（三）覺象，（四）感情，（五）思想。若依舊心理學分來，還有意志；但是杜氏以爲意志不必另提，因爲分析起來前五種都有在內，況且新心理學祇有『有』而沒有『爲』，所以不能，亦不必另立一類。

杜氏心理學亦可分爲消極積極兩方面，消極的則反對聯想派與行爲派之說也。積極的則爲其定向說與『不自覺』之研究；至此而其發端論，秩序論，形上學中之我，自我，與靈魂之三位一體之關係又添一層重要，且可以見到他非如此分法不可的情

形。

聯想派之所以不能完全解釋心理現象，正因爲他是立足於機械觀之上的，杜氏以爲如果依聯想派之說，人的心理生活便像留聲機一般了。聯想派至少有三個缺點：（一）由甲而聯想到乙，究竟是怎樣鈎連的，其鈎連之原則若何？（二）聯想派以感覺爲重要，而對於意義却不能說明；（三）心理生活有許多是創造的，如文學美術之類，此派亦不能說明。

心理生活之行歷，原來是好像有預定的格式一般；有一問題，於是逐步塡滿此格式．格式塡滿，問題即解決，秩序即完成，至最後一步即爲最終效果，此即定向說之淺釋。塡滿格式，完成秩序，都是達於全體，新心理學與舊派不同之一點，便是前者是以全體性爲基礎的。

杜氏以爲靈魂是活動的，保存所曾有的體驗，將所有的體驗全體，加以秩序；而新得之體驗亦使之與舊有的全體體驗相合幷加以秩序。由此可見杜氏所謂的靈魂是一『秩序者』，是不自覺的，是趨向全體的。總之杜氏一派之心理學有不可磨滅之三特點：第一則原始即將意義加進去；第二則須知自覺之中僅有『有』而無『思』；第三則促進全體整理俾成秩序，則有靈魂，動作或自覺性之流出歸之於不自覺的靈魂。

杜氏之心理學大致如此，其餘關於批評心物並行論之說留待下段再講。但是有一層要鄭重聲明：如果不曾研究過實驗心理學的，恐怕不能了解這一派的好處。而這一派的好處若非自己刻苦的用一番內省工夫，細細的默想一番，正恐怕不大容易領會得。

六

杜里舒眞有一樣過人的本領，他的論證若不是未經人道的，他竟不大說，即使是原有的材料他亦必重新下一番定義，換一種說法來說；他的哲學系統全部都是如此，而關於批評心物並行論的論證尤其看得出他不抄襲陳說的精神。

心物並行論原是解決心物關係的一種說素，最初主張此說者爲斯賓挪沙；後來費息納起，創爲『心物理學』之說，以爲每一心理的體驗，卽有與之相等之機械的動作，腦有所動作，心亦有所動作。如此推衍出去，宇宙間各種現象均爲機械之動作，自覺乃如燐之發光；此說也，機械說也，蓋與杜氏之生機主義不並立者也。

心物並行論者以為心物為一物之兩面，故主張心物並行。於是杜氏乃從各方面駁詰之，其最重要之論證有三：一從行為上立論，一從心靈現象與物界現象之結構上比較，一從複雜程度上比較，推翻其立論之前提，其結論乃不攻而自破。

人類之行為有兩特徵：一為歷史之反應基礎，一為反應之個性化的關係；凡此兩者，機械論都沒有法子解釋，因為心理方面，根本是全體對全體的，決非支離割裂的。況且心物之關係萬萬不能在腦中度量；況且心物二界各有其特徵，物界的結構是累積的，是相並的，是空間的，是可以排列的；但是心界結構則不然，是集中於我的，不是空間的，是以我為單位的；結構上既如此之不同，為什麼還要說是能平行呢？再就複雜程度，依物理學家之研究，物界最後不可分析之元素有三，即陽電子，陰電子與以太；而心界則有純性；時空；感情；意義；眞僞之符號與所屬界之符號。一僅為三，一乃為六，況且心理生活中六類還可分成許多；複雜程度如此不同，如何可以說有一種行為即有心物兩方面有關係，而雙方又是並行的呢。有此三證，心物並行論尙如何立足得住。心物並行論立足不住，便是機械論不能解釋心理現象的供詞，又可為我們反對機械主義者添一層保障；更可以見物界不足以限制心界；機械的人生觀是不能有合理的根據以滿足人心之要求的了。

七

杜氏對於生物個體既排斥機械主義而主張生機主義，以為生物是趨向全體的；並認心理生活亦以全體性為根據的。於是乃進一步問種史與人類歷史是否亦是向全體的，亦是有目的的。這實在是應當問的問題。換言之，即是否有超個體的進化。種史一方面，今置不論；單論杜氏對於人類歷史之見解，質言之，即其歷史哲學是。

杜氏對於歷史哲學有兩大貢獻：一為堆積與進化兩名詞之鑄造，不但為進化之概念重新估定一番，下一次新定義，更為混雜紛亂的歷史尋出兩條路來。然而更重要的還是人類為一全體之概念；今祇論前者。前面已經說過他對於歷史哲學之貢獻，就是堆積與進化的兩名詞，此兩名詞眞表現得出他綜合的能力。杜氏以為歷史哲學之目的在探求歷史之意義，有目的即謂之有意義，無目的即謂之無意義。向全體則謂之有目的，非向全體則謂之無目的，前者謂之進化，後者謂之堆積。山脈與地層，堆

積也海膽之胚胎的發展，進化也。堆積是從外面累積的，進化是從內部發展的。物理化學之說素足以解釋堆積，而不能解釋進化。前者祇是總加而後者方是全體。

杜氏以爲假如能尋出人類爲一全體之符號，則歷史便是進化的。至少亦可以說有某部分是趨向全體的。這種符號：第一爲道德心。第二則各項職業，恆協同動作，各項職業均有人擔任。第三爲授受之協和。第四則有異地而抱同一之見解有同樣之發明。第五則目的與結果相反；凡此皆超個人之全體之符號，足以表明人類歷史或爲進化的者。

歷史中必有堆積，這是無疑義的；但堆積之外，不知仍有進化否？杜氏說是有的，有一條知識線足以表明歷史是趨向全體的。但是歷史祇是一例不能比較，所以很難有答案的，所以也和種史一樣不能解決的。

雖然杜氏不曾有什麼正式的答案，這也是因爲當前的事實；不下答案正可表現他的爲學的精神。但是我們得此兩概念也就夠了。

上面的六點是我個人認爲杜氏對於哲學有貢獻的幾點；再說一句，是我戴着有色眼鏡看來的。

八

我研究杜氏哲學之結果而知時代精神之果不可磨滅也。時代精神是什麼？任公先生之言曰『凡文化發展之國，其國民於一時期中，因環境之變遷，與夫心理之感召，不期而思想之進路同趨於一方向，』此數語很可以用來解釋時代精神。而代表時代精神之哲學家，必其思想適合時代要求而後可。

柏格森，歐根，傑姆士三人在我有色眼鏡之反映中，蓋認爲可以代表時代精神者。三人之學說如何，今不論，亦不應於此時論。柏格森爲直覺主義者，傑姆士爲實驗主義者，歐根却是新惟心論者；三家立說，原不盡同，而殊途同歸，有許多點適相合，而此數點又適合現代之要求所以說他們是現代精神的代表。他們三家都是：（一）反對主知主義的，（二）反對機械主義的，（三）反對定命論的，（四）承認活的宇宙的，（五）承認形上學的，（六）承認生活的。這都是三家相同之點。

杜里舒亦是現代的哲學家之一，又是以現代之科學——生物學——爲基礎的，當然有將他與前說三家比較之必要。况且在中國地方，讀這三家的哲學的很多，消極的固然可以藉此了

解杜氏，並了解這三家的特點，積極的更可以看出杜氏與三家的關係來，知道他們在某某幾點上是相同的，所以更有比較的必要。

杜氏與三家相同之點有三：

一，反對機械主義，

二，承認形上學，

三，以理知為不夠而主張直觀。

物理化學發達之結果，許多學者便以為生活也可以用物理化學元素配合之原則解說。以為生活可與物質同視；易言之以為生物亦可以與死物同視，有機無機正沒有分別。達爾文，威斯曼諸將此原則推到生物現象上，已經不能完全解釋生物現象；推到人生更是危險；現在西洋人生之悲哀與煩悶實在是機械主義之當然結果。一小部分見事明白的人已經在那裏高呼打倒機械主義唱滅機械的人生觀。機械主義固然是西洋文化之一特徵，而排斥機械主義亦正是時代精神的表現。

恰好柏格森，歐根，傑姆士都是反對機械主義的。杜氏主張全體的概念而反對機械說；柏氏亦曰全體之本身及未來之全體決非機械觀所可解釋，因為如果說可以解釋時，時間便沒有用了，或者竟是不實在的了。機械論的根本是以為過去與未來都是現在可以算的而認為一切都是現成的，此如何而可，我們不能以遷就此說之故而犧牲經驗，所以機械說非反對不可。（見創化論第一章）歐氏主張則更為痛快，他以精神生活為出發，萬不能以原子之配合解釋生活。他說即使機械說能解釋一切已經知道的事情，亦萬不能有一確定的結論。機械說至多能完全解釋自然界，說能解釋實在的全部却是萬萬不能。因為內生活不僅是一自然界的行歷，自有其獨立的發展。只要精神生活在內心發展，原子結合之說直等於無，萬不能是滿意的解釋；每一現象皆為全體之一部分，其結合不直接由於各分子而是間接的在各分子與全體之關係。（近代思潮之大流第一八二至一八三頁）至傑姆士則為一實驗主義者，柏雷之言曰，凡實驗主義者皆反對機械主義者，從可知矣。況且傑姆士最主張人類有自覺性，要活動，有信仰之意志，主張改良主義，何能再贊成機械說呢。歸結起來說，三家都是反對機械主義的。

杜里舒的態度當然更明顯了，他是主張生活自主說的，他的反對機械論的證據是科學的實驗，實驗結果如是，更不容他不反對機械論。所以我們很可以下斷語說他在這一點上是與柏

氏歐氏傑氏相同的。

九

形上學在十九世紀爲其厄運，孔德等輩輒非薄之，謂爲無足重輕。其實哲學上一日有不解決之問題在，換言之，一日有形上之問題，即一日須形上學以彌補此缺憾，而與以比較滿意之解釋。更進一步言，一日不能否認人類有精神生活，即一日不能否認形上學，我是極承認形上學之存在的，而且有存在之必要的。況且排斥一種形上學未必是排斥形上學。

時代精神眞是勢力偉大啊！科學萬能之潮流還不曾退去，形上學依然又昂首天外，恢復原有的疆域了。柏格森，歐根與傑姆士都是承認形上學的。柏格森著形上學導言謂分析爲科學之作用，而形上學則除去符號直探實在之學也。科學爲理知的，祇是相對的，絕對祇可以直覺得之。科學祇能得部分的了解而不能得全體的領會。所以要用絕對的認識來代相對的用深入對象的體認來代對待的外表的觀察，用直觀以得其全，不僅是分析的選取，超乎各種符號以外，這就是形上學，惟有形上學纔能達到這覽觀全體直探絕對的目的。由此可見柏氏之看重形上學了。至於歐氏更明明的說我們不但不能排斥形上學，更需要形上學，因爲要從目前的生活達於精神生活非形上學不可。形上學之作用是極明白極鋒銳的將一切矛盾都破除去，將生活從黑暗裏提出來，努力奮進，以求達於精神生活，形上學可以理想化了人生，形上學眞是必要的。況且歐氏是宗教家，自然更應當看到形上學之重要。傑姆士本人雖然對於形上學沒有什麼著作，但是他所謂宗教經驗，所謂信仰意志，實在是形上學的。就是他的多元論，亦的確是一種形上學說。可見三家都是承認形上學的，而柏格森尤爲澈底。

杜氏以一科學家而有形上學必要之說，正可以表現時代精神。杜氏不以秩序論爲滿足，於是從我自覺的有推到他人，乃一躍而入於形上界。何者？杜氏明知在我自覺的有某物之範圍以內，即在秩序論中尙有許多事不能說明，故不得不放鬆一步暫時離開我知主義之出發點拋棄秩序論而上升入形上學，確立『實在』之意義，而一系統乃可完全，秩序始可完成，拋棄秩序論所以完成秩序也。故形上學之存在，實在是必要的。柏氏，歐氏，傑氏，均主有形上學，杜氏亦承認之，且有極精細的基礎的形上學在，所以可以說與三家相同。

第三點似乎說得有些奇怪，杜里舒全系統都是論理化了的；而三家却都是反主知主義的急先鋒，如何而能相同？豈不太嫌附會了麼？然而杜氏的主知主義（廣義的）正如一個蜘蛛網論理化了的，但是吐絲結網的蜘蛛本身却不是論理化了的網。他的『我自覺的有某物』的出發是返觀內省得來的，不是論理的結果。其餘一切秩序論中之原始概念都是由直觀得來的。惟直觀乃可得一切應有之符號，可見杜氏實在是直觀主義的。柏氏主直覺，歐氏道精神生活，傑姆士則以為要了解實在須自己進入流中，要有親知，總之皆反對主知主義之說也，而不圖此全系統皆論理化之杜氏哲學系統乃亦植基於直觀之上，一方面可以見得杜氏與三家在這一點上正復相同，亦可見樸素的主知主義實在是立不住腳的了。近來有朋友說我是主知主義的，其實我的人生態度却是與主知主義根本不相容的呵！

討論三家學說時本應當多引些原語，但是限於篇幅，不願意多引。但即此亦可以下一結論，說杜氏既有許多點與三家相同，為什麼我們不承認他是現代精神的產物，是現代精神的代表呢？

十

哲學不是別的，祇是人生觀。哲學的效用就是要養成適當的人生態度，為人生觀尋求一合理的根據。

我們是反對機械觀的，因為機械觀以宇宙本體為由物質的原子所構成，為一種物質的能力所驅使而運行。物質與運動即宇宙與人生之實在。人生亦受機械律的支配。無所謂發展，更無所為創新，純然在一種機械原則下存在。機械的人生觀以人生為被動，以人為機器。如此則人類較高的興趣與理想或目的都是泡影幻相沒有真意義了。人生還有什麼希望？更不必要信仰，更不必努力，亦無從努力。這樣的人生觀將人看作物件，將人看作器具，可以任意受一種外來的勢力的支配和驅使還有什麼意義！這樣的人生方算得悲慘黑暗墮落呵！

但是當前的事實不容我承認這種人生觀，機械觀不能解釋人生之意義，所以我們正式的排斥他。

我們以為宇宙間什麼事都可以否認，惟獨人格不能否認。我們認為宇宙的行歷便是超人格的完成，人生之目的與意義便是完成他小己的人格以貢獻於『超人格』。其實宇宙祇是『超人格』的實現；即家庭，國家亦是超人格之實現。人應當為『超人格』犧牲他的小己。超人格是一全體，所以與全體有益時便

犧牲小己，也是應該。人生之意義即是如此

我們很歡喜杜氏從科學上打倒機械主義而建設生機主義。生機主義便是生活自主，最重要的更是全體性這一概念。全體與自主是生機主義之根本概念。我們在生機主義的根據上很可以建設生機主義的人生觀。

生機主義確證得每一細胞均可發達成一全體，所以每一個體在宇宙中每一個人在社會裏都可以對於全體有貢獻，並且是個人的責任況且都有平等的可能。自由意志是可能的，細胞的發展原不是機械的動因。大家都應當對於全體努力，你看發達至四細胞期之四分之三之細胞與從細胞圈切下之一堆小細胞均努力發展成一全體。宇宙間的事固然應當大家擔當，但一部分不能動作時餘一部分便應當擔當起來，是可能的。不但如此，杜氏更尋出許多全體性的符號來，我們知道『超人格』不是幻想是事實。

超人格既存在，便應當努力。大而言之，宇宙爲一超人格，人類爲一超人格，小而言之國家亦是一超人格，如此，爲全體奮鬪，不是沒有意義的了，並且不是不可能的了。

關於生機主義的人生觀，此間所說不及十一，限於篇幅從略，其詳當於他日論之。

世界新聞屑

凱末爾的新夫人

被稱爲『土耳其的華盛頓』的世界怪傑慕斯泰發凱末爾，於最近結婚了。他已是四十一歲的中年人，他的新夫人却還是個十九歲的少女。她的小名叫拉鐵灰漢儂（Latifeh Hanoum）是斯密那的富商烏卻克（Moharom Uchaki Bey）的女兒。拉鐵灰幼年受英國教育，曾在倫敦留學過。回國後在斯密那被希臘軍所俘，認爲敵探，囚之獄中。及凱爾末軍隊克復斯密那，拉鐵灰始得釋。後遂與凱末爾結婚，英雄美人，一時傳爲佳話。因拉鐵灰父爲富商，故有奩資土金一百萬元，計合華幣一百三十萬元。因此凱末爾也做了個小小的富翁了。

拉鐵灰與凱末爾的結婚可以表示土國婦女的進步。土耳其向來是有名的多妻國，凡是達官貴人，家中大多廣蓄姬妾。婦女不得與男子晤面，出外則須戴面幕。今凱末爾實行一夫一妻，躬爲表率，其新夫人亦不御面幕，一洗舊時劣俗，這可見土耳其婦女歐化的一般了。　（化魯）

杜里舒的著作

費鴻年

杜里舒的著作，散見於各種會報，爲數甚多；我因學科的關係上，對於實驗生物學的論文，素來是非常注意，所以他的論文及目錄，也收集不少。但多限於實驗生物學，少近時的哲學論文。前聞杜氏有東來之說，從事網羅目錄，想編一著作表，供有志研究他學說的參考。現在適值東方要出杜氏專號，所以將已查得的幾種先行列舉，以後自知遺漏尙多，當俟他日再補。

杜氏著作，大概可以分作兩期：從一八九一年至一九〇八年止，大概是關於生物學方面的論文居多。一九〇八年以後的著作，大概多是哲學上的著作，沒有生物學上的發表了。水母類構造的研究（一八八九）算是他的最初著作；一九二一年正式任命爲蘭勃齊大學哲學教授時的紀念演講稿全體與總和（著作表哲二五）今年正月出版，算是他的最近著作。

關於生物學上的著作，大概分爲三大類（一）關於動物發生生理上的研究：（他研究的動物不外是水母類，海膽類，海鞘類的三種）這一類的研究，他有獨創的方法，簡單說起來就是發生的推原，（動物學上稱爲分析的形態發生研究法）他的功績正和羅意氏並稱。（二）關於再生或復原 (Regeneratin or Restitution) 的研究：這一方面的研究，也算是有極大供獻的。和美國的馬爾根 (Magan) 博士，占生物學界上同等的地位。（三）關於理論生物學上的研究：即生命問題，生物學問題，以及遺傳說的批評等，就是杜氏趨向哲學方面的研究。

關於哲學方面的著作，大概可以分爲三大類：（一）關於生機哲學問題，（二）關於論理學的問題。（三）關於身體與靈魂的關係問題。此外如實在論等，不過杜氏哲學的演釋能了。

杜氏的著作，就現在而論，還是以生物學的論文居多。雖然杜氏現在已一躍而爲德國現代哲學家之一，然以我們人的眼光

看來，(就現在論)杜氏對於生物學的貢獻，更大於哲學。聽杜氏講演及看杜氏哲學書的人，幸勿忘記他是近代生物學上的大家。還希望閱者勿多偏向哲學，而忘記純粹科學的重要！我做這篇著作表的時候，我很悲傷的想中國現在能彀完全明白這六十餘種生物學論文的究屬有幾人！(幸勿誤解這話的動機)閱者諸君！我希望大家努力的去從事研究生物學呀！(關於表內的生物學論文如我所有的可以借給閱者請參閱表內附記)

杜氏著作表

(甲) 主要的書籍

1. Analytische Theorie der Organischen Entwickelung. Leipzig. 1894.
2. „Die Seele" als Elementarer Naturfactor. Leipzig. 1903.
3. Naturbriff und Natururteil. Leipzig. 1904.
4. Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Leipzig. 1905.
5. Philosophie des Organismen. 1908, (1922).
6. Ordnungslehre 1912. Leipzig.
7. Die Logik als Aufgabe. 1913. Leipzig.
8. Leib und Seele. 1916. Leipzig.
9. Wirklichkeitslehre. 1917. Leipzig.
10. Logische Studien uber Entwicklung. 1918. Leipzig.
11. Wissen und Denken. 1919. Leipzig.

英譯本

1. The History and Theory of Vitalism, 1914. London.
2. The Science and Philosophy of Organism. (Gifford Lecture) London.
3. The Problem of Individuality. (London Univ. Lecture) London. 1914.

(乙) 關於生物學上的論文

1. Tektonische Studien an Hydroidpolypen. I—III. Jen. Zeitschr., 24. 25. 1889—1891.
2. Heliotropiomus bei Hydroidpolypen. Zoolog. Jahrbuch, Systematische Abt. 5. 1890. pag. 147.
3. Die Stockbildung bei den Hydroidpolypen und ihre theoretische Bedeutung. Biologisches Centralblatt, II. 1891 pag. 15.
4. Die Mathematisch-Mechanische Betrachtung morphologischer Probleme der Biologie. Jena. 1891.
5. Entwickelungsmechanische Studien. I. Der Wert

der beiden ersten Furchungszellen in der Echinodermenentwickelung. Zeitschr. f. wiss. Zool., 53. 1891. pag. 160.

6. Dto. II. über die Bezeichungen des Lichtes zur ersten Etappe der tierischen Formbildung. pag. 178.

7. Kritische Erörterungen neuer Beiträge zur theoretischen Morphologie. II. zur Heteromorphose der Hydroidpolypen. Biolog. Centralb., 12. 1892. pag. 545.

8. Entwicklungsmechanische Studien. III. Die Verminderung des Furchungsmatérials und ihre Folgen. Zeitschr. f. wiss. Zool., 55. 1892. pag. 1.

9. Dto. IV. Experimentelle Veränderungendes **Typus der Furchung** und ihre Folgen. Zeit. f. wiss. Zool., 55, 1892. pag. 10.

10. Dto. V. von der **Furchung doppeltbefruchteter** Eier. op. cit., pag. 29.

11. Dto. VI. über einige allgemeine Fragen der **theoretischen** Morphologie. pag. 34.

12. VII. Exogastrula und **Anenteria**. Mitt. Zoo. Stat. Neapel. 12. 1893. pag. 221.

13. Dto. VIII. über Variation **der Mikromerenbildung**. op. cit., pag. 226

14. Dto. IX. über die Vertretbarkeit der „Anlagen" von Ektoderm und Entoderm. op. cit., pag. 232.

15. Dto. X. über einige allgemeine entwicklungsmechanische Ergebnisse. op. cit., pag. 239.

16. Zur Verlagerung der Blastomeren des Echinideneies. Anat. Anz., 8. 1893. pag. 348.

17. Zur Theorie der tierischen Formbildung. Biol. Centrabl., 13. 1893. pag. 296.

18. Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft. Leipzig, 1893.

19. Analytische Theorie der Organischen Entwickelung. Leipzig. 1894.

20. **Von der Entwickelung einzelner Ascidienblastomeren.** Arch. f. Entw.—Mech., 1. 1893. pag, 389.

21. **Zur Analysis der Potenzen embryonaler Organzellen.** op. cit., 2. 1895. pag. 169.

22. **Die Maschinentheorie des Lebens.** Biolog. Centralb., 16. 1896. pag. 353.

23. Über den Anteilzufälliger individueller Verschiedenheiten an ontogenetischen Versuchsresultaten. Arch. f. Entw.—Mech. 3. 1896. pag. 295.

24. Die taklische Reizbarkeit der Mesenchymezellen von Echinus microtuberculatus. op. cit., pag. 362.

25. Betrachtung über die Organisation des Eies und ihre

Genese. op. cit., 4. 1896. pag. 75.

26. Über einige primäre und sekundäre Regulationen in der Entwicklung der Echinodermen. op. cit., pag. 247.

27. Zur Analyse der Reparationsbedingungen bei Tubularia. Vierteljahrsschr. Nat. Ges. Zurich. 16. 1896. pag. 425.

28. Über den wert des biologischen Experiments. op. cit., 5. 1897. pag. 133.

29. Neuere Beiträge zur exakten Morphologie in englischer Sprache III. (1896) Referat über Jennings. op. cit., pag. 148.

30. Studien über Regulationsvermögen der Organismen. I. von den Regulativen Wachstums- und Differenzierungsfähigkeiten der Tubuleria. op. cit., pag. 389.

31. Von der Beendigung morphogener Elementarprozesse. op. cit., 6. 1898. pag. 198.

32. Über rein mütterliche Charaktere an Bastardlaven von Echiniden. op. cit., 7. 1898. pag. 65.

33. Von der Methode der Mor Morphologie. Biolog. Centralbl., 19. 1899. pag. 33

34. Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens. Arch. f. Entw-Mech. 8. pag. 35. u. Leipzig. 1899.

35. Studien über das Regulationsvermögen. II. Quantitative Regulation beider Reperation der Tubularia. op. cit., 9. 1899. pag. 103.

36. Dto. III. Notizen über die Auflösung und Wiederbildung des Skeletts von Echinidenlarven. op. cit., pag. 137.

37. Resultate und Probleme der Entwickelungsphysiologie der Tiere. Ergebnisse der Anat. u. Entwikl. VIII. 1899. pag. 697.

38. Von der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen. Biol. Cent. 20. 1900. pag. 15.

39. Studien über das Regulationsvermögen der Organismen. 4. Die Verschmelzung der Individualität bei Echinidenkeimen. Arch. f. Entw.—Mech., 10. 1900. pag. 411.

40. Die isolierten Blastomeren des Echinideneies. op. cit., pag. 362.

41. Studien üb. d. Regul. 5. Ergänzende Beobachtungen an Tubularia. op. cit., 12. 1901. pag. 186.

42. Die Organischen Regulationen. Leipzig. 1901.

43. Zwei Beweise für die Autonomie von Lebensvorgängen verl. Intern. Zoo. Kongress. Berlin. 1901. pag. 433.

44. Kritisches und Polemisches I. Die Metamorphosen der Entwickelungsphysiologie. Biol. Centr. 22. 1902. pag. 151.

45. Dto. II. Zur „Mutationstheorie." op. cit., pag. 181.

46. Dto. III. Anhänger und Gegner der Lehre von der Lebensautomie. op. cit., pag. 439.

47. Über ein neues harmonisch-äqipotentielles System und über solche Systeme überhaupt. Arch. Entw-Mech., 14. 1902. pag. 227.

48. Studien üb. d. Regul. 6. Die Restitutionen der Clavellina lepadimormis. op. cit., pag 247.

49. Neues Ergänzungen zur Entwickelungsphysiologie des Echinidenkeimes. op. cit., pag. 500.

50. Studien u. d. Regul. 7. Zwei neue Regulationen bei Tubularia. op. cit., pag. 132.

51. Neue Antworten und neue Fragen der Entwickelungsphysiologie. Ergeb. d. Anato. u. Entwikl. XI. 1902. pag. 784.

52. Kritisches und Polemisches IV. zur Verständigung über die „Enteleche" Biol. Centralbt. 23. 1903. pag. 697.

53. Zur Analyse der animalen physiologie „Die Seele" als elementarer Naturfactor. Leipzig. 1993.

54. Zu Cytologie parthenogenetischer Larven von Strongylocentrotus Arch. für Entw Mech. 19. 1905.

55. Altes und Neues zur Entwickelungsphysiologie des jungen Asteridenkeimes. op. cit. 20. 1905.

56. Analytische und Kritische Ergänzungen zur Lehre von der Autonomie des Lebenen. Biologichen Centralblatt, 27. 1906. pag. 60

57. Bemerkungen zu Przibrams Kristall-Analogien. Arch. f. Entw-Mech. 23. 1907. pag. 174

58. Die Entwickelungsphysiologie. 1905-1908 Ergebnisse Arch. u. Entw. 17. 1907. (1909)

59. Zwei Mitteilungen zur Restitution der Tubularia. Arch f. Entw-Mech. 26. 1908 pag. 119.

60. Zur Theorie der Organischen Symmetric. op. cit, pag. 130.

61. Über eine fundamentale klasse morphogenetischer Regulation op. cit., pag. 146.

62. Der Restitutionreiz. Roux Vortr. u. Aufs. VII 1909.

63 Driesch und Morgan.—Zur Analysis der ersten Entwickelungsstadien ctenophorencies Arch. f. Entw.-Mech. 2.

[附記] 這一類的論文如有想閱覽的我可借奉或代借通信可由上海學藝雜誌社轉。

(丙) 關於哲學上的論著

1. Naturbriff und Natururteil. 1904. Leipzig.
2. Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre 1905. Leipzig.
3. Philosophie des Organismen. 1908 Leipzig.
4. Die Lehre vom Organismus. Kantstudien. XV. 1910. pag. 86-93.
5. Vorträge zur Naturphilosophie. I Die Logische Rechtfertigung der Lehre von der Eigengesetzlichkeit des Belebten. 1910. Leipzig.
6. Dto. II. über Aufgabe und Begriff der Naturphilosophie 1910. Leipzig.
7. Die Kategorie „Individualität." in Rahmen der Kategorienlehre Kants. Kantstudien XVI. 1911. pag. 22-54.
8. Über die Bedeutung einer Philosophie der Natur für die Ethik. Weltanschaunung, Philosophie u. Relegion in Darstellungen. XXII. 1911, pag. 191-219.
9. Der Begriff „Werden" und seine mögleichen Arten. Attider IV. Congress internazionale di Filosofia. Bologna. 1911. I. Sedute generali No. 88.
10. Das Leben und der zweite Energiesatz. Annalen der Naturphilosophie 7.
11. Das Problem der Geschichte. op. cit. 7.
12. Ordnungslehre: Ein System des nichtsmelaphysischen Teiles der Philosophie 1912 Leipzig.
13. Über die grundzätzliche Unmöglichkeit „Vereinigung" von universeller Teleologie und Mechanismus. Sitzungsberichte d. Heidberger Akad. d. Wiss., Abtg. A., 1912.
14. Über Bestimentheit und die Voraussagbarkeit des Naturwerdens. Logos IV. 1913. pag. 62.
15. Die Logik als Aufgabe: eine Studie über die Beziehung zwischen phänomenologie und Logik zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre 1913. Leipzig.
16. Leib und Seele. 1916. Leip.
17. Wirklichkeitlehre ein metaphysischer Versuch 1917
18. Die Beschaffenheit des höchsten Objekts. Sitzungsber. Akad. d. Wiss. Heidelberg. 1918. Nr 1918. pag. 20.
19. Logische Studien über Entwickelung. Teil I. sitzber. Akad. d. Wiss. Heidelberg 1918. Nr. 3. pag. 10.
20. Logische Studien über Entwickelung. Teil II. op. cit. 1919. Nr. 18. pag. 6.
21. Der Begriff der organischen Form in Schaxels Abhandl. zur theoretischen Biologie. 1919
22. Wissen und Denken: ein Prolegomenon zur aller Philosophie. 1919. Leipzig.
23. Logische Studien zum Problem teleolog. Geschehens. Dissertation. Cöln. 1921.
24. Meine System und sein Werdegang, in Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1921.
25. Das Ganze und die Summe 1922. Leipzig.

和解 (Conciliation)

法國蒲萊浮斯德著　　李劼人譯

△馬丹亞爾德威爾致馬丹底莫士底野(婦女新書函之一)

哈！我親愛的，一月以來在我這可憐的生活中不知經了多少的意外，多少的動搖，多少的周折啊！我的感想很是紊亂，有時，在我這最無聯絡的意念中間，竟不曉得我是不是清醒的，我是不是快樂的。早晨，睡在床上，一睜開了雙眼，惺惺忪忪的還未十分清楚，便尋思道：『好了……我是離了婚的了……我是獨自一個人……獨自一個人……』但我悄然展開我的四肢，却碰着了我丈夫的手臂，上身，或其他一部份。我丈夫的，你聽明白了不曾？我們又和好了嗎？是呀！瞧我幹了些甚麼鬼事！六禮拜的自由，然而一轉手間又被那做賢妻的義務縛絆着了。其實，我並不自嗟，因為我愛保羅。不過，沒有義務却也可愛；我初初得着這滋味了。因為我，你瞧，甚麼義務，甚麼原則，在前我只知道這些的……一個有丈夫的婦人，便不應再拿臉頰給別人去吻。離了婚的婦人，以及寡婦，就可以為所欲為，因為是自由人了。我的自由雖然很短，但我却敢誇口說並不曾做過壞事。現在，我已澈底認識了那辯護席，我已看見過那或坐或立在各種樣子內的司法官……其次，這麼一來，我又得了許多教訓！就如一個瞎子似的，人家使他重明了幾天；他看見了，看見了由他的雙眼，嘗得了那種自然景緻的滋味；跟着，在一天好日子內，嚇！人家又把他弄成了瞎子。這便是我的情形。我不復有眼睛了。可是讓我來告訴你凡是我所看見的，我曾經看見的那風光。

我婿小的亞里士，你知道我是多麼一個有貞操的婦人或者也有點蠢想，但也同別的有貞操的婦人們一樣熱烈的以着那等最優美的天性來對於那般做丈夫的（你的天性也如此，）縱然我們行為稍稍放蕩，然而那貞操却保存着的；貞操自己說：『是的……很明白的……同着某人某人，自然很好……但是沒有方法；我不能欺我的丈夫。』當人家看見許多婦人，已做了些壞事，而同時又和她丈夫非常要好時，在這一點上，有貞操的人就未免太蠢到底，我便是這種蠢人；我並未做過甚麼事。只因保羅很令我歡喜，他又很愛我；他並用出各種的方法來證明愛我。我們是一個小小可羨的家庭，不確嗎？所有那些不睦的事都是我姐姐的過錯。一個比你大十五歲的姐姐，又來同着你的丈夫和你一塊生活，真抵得兩個老人婆。然而可憐亞乃特，她並不是惡人啊！……不過，隨時看見別人在她跟前接吻，而她只能吻那教堂的獎章；冬季，獨自帶着她熱水爐睡在床上，而說着小妹子却用着一具活的，愛撫的，並且有美髯的熱水爐在自煖……在我結婚的頭一年，她至少也老了五歲。第二年保羅便向我說道：『你姐姐近來太難堪了。應該把她嫁了。』

這個嫁人的思想，起初我覺得對於亞乃特好生滑稽。有許多人是不是都帶着一種與人不同，或難於親近的樣子呢？然而細想起來，我又覺得沒有別的辦法。於是我也不再堅持便同意了。羅保遂隱隱說：『我有一個同事。你瞧着罷。亞乃特雖是模樣可怕，但她却有一筆嫁貲，一筆動人的嫁貲。讓我做去好了。』

他便把他的計算向我姐姐說了。她起初還以為是鬧笑話；但是當她一明白這是正經事時，她便好生動情，好生驚異，其間又混着一些極其誠實的快樂，且致保羅也深為感動。次日，他便引了一個預備求婚的來午餐。我本等着要看一個可笑的老年人的；却大謬不然。我只看見一位大約三十年紀，肥壯，活潑，很可注意的男子。這就是保羅當經理的那個銀行中的一位司員。

保羅向我說：『他是一個聰明的，有希望的人，他自己很苦惱是窮人。他一定要進行的。』

果然，他進行起來了，一禮拜，十五天了，每日都要來拜候亞乃特一次。亞乃特也喜形於色起來，不過是一種不能使她美好的喜色；若我敢於說時，寧可說她開了花發了芽了。一切都決定了，大家快要宣布婚約了……倒霉啊！……一天清晨，這麥歇却給我丈夫寫了一封信來；他不進行了。『財產不平均……年齡太差……』都可以推想的。只顧保着一種仁慈的動人紀念好了，等

語……」於是他竟打了收兵鼓，

保羅怒道：「這直是一個小蠢人。我卽刻就把他開銷了罷。」

他果然照他所說的做了。但是，親愛的，你相信嗎，我姐姐竟把她那薄命的責任歸之於保羅身上？她抱怨他給了她這種打擊原來是拿她開心的；她從前本不很喜歡他，這一來便眞正恨起他來了。她便常常向我說不要信任他，他一定要欺罔我的，一定是借口銀行會議向女戲子家裏來往的。我只是聳一聳肩頭，我只是冷笑一笑，我仍是很信任我丈夫的。你可知道她做了些甚麼？她竟給一家私家偵探處寫了一封信去，於是人家就尾隨着保羅，人家就發現他每天傍晚都要在巴沙羅街頭層樓上住一點鐘。亞乃特便把她所發現的事實盡情告訴了我，末後我就只好安排了一個小小的陷阱，我丈夫遂墜入了其中；於是在我手中便獲得兩封最危險的信札……我哩，本是蠢人，或者我可以寬恕他的；但是我姐姐却不答應。她居然把我們弄糊塗了。我遂要求離婚。

要求離婚，我想來，這並不算甚麼煩難的事，也同要求在哦北納戲園包一個廂罷了。哈！我親愛的，你快不要離婚罷！你竟揣想不出所有人家忍受那般對付人的惡氣的樣兒。第一要尋覓一位代訟的人，其次便是律師，其次又是陪審官，又有裁判官……末了，還有一大堆助手來奔走，來通無數的信。尤其使事件糾紛的，便是我的丈夫，這個狡猾人，竟輪着他來向我要求離婚了。因爲亞乃特不相信那些和解，遂使我離去了家庭，我們安身在哇乃倫街一所教會設立專爲獨身女人們住居的房子內……從早到晚，在這藏身之所裏，人並沒有一點焦心的事；其間盛滿了的厭恨，怨毒，作態；可是你有甚麼方法呢？這既是十分正當的；因而大家便在這里來實驗那時髦的離婚特性。在我去的那時，我們一共是六個離婚婦人，四個年輕的兩個年老的。當我們六個人一齊饒起舌來時，當然我只聽見我們說着男子們，其間還沒有亞乃特哩！我親愛的，有一個年輕女郎人家才將她安置在這房子裏八天工夫，就使她願意把後來的光陰度在獨身生活中，的確是這樣的！然而，那兩個年老的却願意再嫁；她們注意在將來。

教堂的院長，將代訟人及律師指示給了我們。可以這樣說，他們(指代訟人和律師)與這地方的關係，彷彿一種在家僧似的。若是我們的在家僧也和聖須而比士教堂裏一位極其都麗，極其名貴的司鐸一樣，我請你相信我們一樣便有那花一般的代

訟人，珠一般的律師代訟人名字叫作麥歇喀特里野，是一位生着高盧式長鬚的棕髮長人亞里士，你知道我多麽敬愛這樣的儀表的！（在修道院裏雨惹里教士便是我心醉的，你記得麽？）至於律師，——不必說罷！猜得着麽？……就是達德萊，我的達德萊，——我們的達德萊，你可願意這稱謂，因爲他在埃特賴打時也一樣追隨過你的……等到我一走入他的辦公室，他的情緒便大爲衝動。『怎麽……是你……是你，你白姑娘！……』（當我在埃特賴打旅遊的末尾，你已經走了，他便帶着這種惡習慣來喚我做白姑娘。）於是他便握住我雙手，他並在我手上都接了吻。我也稍稍動了一下情，你自然懂得的；但我同時却裝得極正氣極冷酷的：『麥歇，我並不是受人狎玩的……我來尋你是爲的許多正經事……是雨沙利神母介紹的……』

達德萊便跳了起來道：『雨沙利神母介紹的……那嗎……你離婚了？……』

『自然的……』

從未有一個助動詞會把一位律師顚倒到這樣地步的。我不及想着自衞，我的達德萊，（我們的達德萊，不要自私啊！）遂捉住了我的手，繼又摟着我的身體，繼又抱吻我的頸項，一面愛撫我，一面訥訥然的說道：『離婚嗎？……啊！白姑娘……親愛的白姑娘，這眞可愛極了！……我多麽的有幸！我依然是敬愛你的，你知道麽！』

他竭力使我信服了他，因爲我，唉！又在那寡婦似的情形裏過了一些時……咈……他的陳迹遂比在埃特賴打時還感動我。一會工夫，我的心緒竟撩亂起來，但我還戀着這種高尙的防禦哩，這防禦直到現時都把我的幸福保持着在許多同類的境况中：『亨利……亨利……我不願欺罔保羅。你可記得我是有夫之婦……』但他却輕輕巧巧的辯道：『怎麽？不欺罔保羅！可是保羅已不是你的了；而且你已不是有夫之婦了！』

哈！不幸，我却不曾料到這種巧辯。我遂被難住了……被這等合邏輯的言語，被這等合道理的言語難住了……『這倒是眞的，』一句話說完……我不復是有夫之婦……我不復有義務了……現在我却怎麽樣來抵抗呢？……我們想一想啊！……』啊，想一想！當我尋思的時候，他哩，便不堪起來……好細膩的表情，我便迷離了簡直尋不出來回答他的話，於是我就哭了。達德萊哩，很清楚，他便和藹的，溫存的安慰起我來，如此和藹，如此溫柔，立刻我便懂得了一樁事；就是他應該做我的丈夫。我也不知道

來藏匿我的感想。我遂向他說道：『亨利，你應該娶我。』

他並沒有很吃驚的神色。

他答應我道：『當然的……你實在是一個熱烈聰明男子所夢想的女人（他麼非常簡單；不過他自己倒很滿意）又美麗，又漂亮又伶俐，還有一點……熱情……』

我遂垂下了雙眼。

我道：『那嗎早點離婚了？……』

『的確的……只是……』

『還有一個只是麼？』

『……我是娶了妻的！』

我敢向你斷言，我受的這打擊真列害，我甚麼都有希望，只除了這件事，

『麥歇，你的行為委實太不好了。凡人皆不宜拿着一個婦人的幸福來這樣戲弄。既然說你在埃特賴打已敬愛了我，你就不應當這樣忙着結婚，你不愛我啊。』

我好生愁苦，達德萊更把那因我拒絕而令他不樂的失望加到我身上……『我覺得我只是一個決鬭而前的婦人……我是沒有命運的……我尋着了那遺失了的……』

我便向他說『也罷，請你先離了婚，我們再結婚！』

他答道『好一個思想。我卽刻就要來研究他。如今我們且先來料理你的離婚，免得把這公案混亂了。一個月工夫，就够料理。但從今天起，我何時再得見你呢？』

我做得彷彿不懂的樣子道：『你可是要會我的代訟人……』

『我很瞧不起你的代訟人……只是你白姑娘……只是你，我最愛的顧客，何時？』

他便得到我一個會晤的許可了，但有個重大的條件就是不許妨害我，他一面引我出門時，便問我道『究竟誰是你的代訟人？』

『是辯護士……等我看一看……爾沙利神母給了我一張紙的……是辯護士喀特里野。』

他當下就很不高興似的。

『喀特里野回回都是喀特里野！我早向爾沙利神母通知了多少次，她總這等的固執。你願不願一種勸告切莫往喀特里野那里去。』

『這爲甚麼？』

『因爲對於一個像你這樣又年輕又美豔的女人這確不是

一個適當的代訟人他的聲名很惡劣。』

『怎樣的惡劣』

『就是常常乘他顧客之危的那種惡劣聲名。』

『這樣的麼！你呢？』

『我麼並不常常如此。而且，我是一個溫柔男子。至於喀特里野便是一個暴徒了。』

他遂將我攬在他手臂中以便向我證明他是一個溫柔男子。及至我已走下樓梯；他尙連連說道『切莫要去這是一個暴徒』

亞里士，照你，你却怎樣做呢？你一定是對直就往喀特里野那里去了，以便你親自來證一證一個有貞操的婦人絕不應懷疑一個男子的粗暴的嗎？……罷喲！我哩，我却謹謹愼愼的回到修道院，把待決的事延到第二天，並重新向雨沙利神母諮詢了一番。這位可尊敬的女人却反覆肯定說喀特里野是巴黎最能代人『解紛』的代訟人（她把這個字連連說了兩三次）於是我就決意把達德萊的話問這個人證一證。

我一和我的代訟人對了面，我就懂得他在婦人中所得的那聲名的緣故了。你瞧這眞正是一位壯美高盧人的好儀表啊！雨惹里教士也如此……尤其那一雙眼睛！直是兩枚暗藍寶石，把你瞅着使人簡直看不見他內中所含蓄的……像這樣一個男子來做代訟人眞是可悲的事。他應該去當演劇家和藝術家的。我也曾向他說過這事，——不在第一次，是後來說的。讓我來告訴你罷……

第一次，他絲毫不如我所懷疑的。喀特里野顯然是一位有禮儀的，對人很是冷淡。然而他，暴徒麼！哈哈是嗎……並不可愛嗎。到底眞能解紛在一刻鐘內他便明白我的事了，遂用一種打電話的語調給我歸納出來道『丈夫哩有一點遊蕩但是可愛……姐姐哩是固執不通的人……把你慫恿起的就是她……起初不很願意……現在便決計做到底？是這樣的嗎？……』確是這樣的，我於是就抽身走了。

何以要拒絕他呢？我眞有一點失望。可是嗎？凡人總是不喜歡把勇氣貯起，而且總自以爲很尊貴沒有危險的。達德萊哄了我嗎？實則，我也不一定要引動我的代訟人，不過向着使你悅意的人暗藏着一種惡意，這却是得罪人的事。於是我那種自負的不滿意遂趕快的就移在那糾纏上去了：這糾纏便把我和達德萊會晤中所應取的那些歡娛都變惡劣了。同着這可憐的少年我直是一個令人不可忍耐的狡猾人，他毫不懂得這其間的緣故，

因而很失望的走了。

一回到改道院，我便暗暗的和我那般同盟離婚的女人把麥歇喀特里野做成題目談了一會。衆人說起他辦事的品德都很恭維；衆人俱把雨沙利神母的話反覆說道：『解紛很能够解紛的。』但是，當我試着同她們來談論這男子時，我却察覺了那些愧色，那些言外之意。我想道：『啊喲，敢是這醜人除了我外，對於衆人都不很自重嗎？……』有一個嬌小的馬丹聖蒙德，生着棕色頭髮又很胆怯的，她是為一些可笑的緣故，一些寢室中的緣故而離婚的，居然向我承認了。

我曉得了那件事若是喀特里野也以那種末後的無禮舉動來看待我，我一定要告發他的：……你瞧這愚人竟通紅着臉向我承認喀特里野居然同她做出那末後的粗事來！

這事不能够便這樣的算了，你懂得的。

我隨便借了一個因頭，又轉到代訟人那里去，決意要知道這個謎語，你猜得着的我當然具了一種威權使得我同着這壯美的長人時是多麼的莊嚴，我當然是裝做那可憎的模樣的！

我是非嚴的，或者還有點惹人生氣的神情當我俯在他肩頭上去看那卷宗之際，不免輕輕觸着了他的鬍鬚……

但這只是一眨眼的時間，非常之短的一點時間……這種輕微的接觸居然就衝動了他的本能哈！我親愛的，眞是可怕的奇事，彷彿一個有貞操的婦人對於那強暴的自衞錯信了她的貞操一般！……不錯，暴徒，這個喀特里野，暴徒！暴徒！幾分鐘後我離開他的辦公室時我就把這個名詞誠意的適當的投給了他。你相信他能够安安靜靜的再來清理他的卷宗了嗎？

我也不必向你細說從此除了在不可免的情形中我再不置脚到他那里了。其實，我自己倒也沒甚不滿意的。自然也沒有甚內愧，我自己說道：『總之我是離了婚的，我是自由人；我不復有甚麼義務，而且我並無心作惡事。眞正的，達德萊應該娶我……那麼！當他做了我丈夫時，我便須効忠於達德萊的。到那時，我再不應該使他……』

你瞧，要在生活中肇端的進行去，實在沒有比那堅持着道德一樣好的了。

末後還有一件事待做：便是拜訪裁判官，因為他不久就要傳我們去和解。由於以前幾位朋友的緣故，我很難相信他，因而我便去諮詢那嬌小的馬丹聖蒙德，因她的事在我的事八天以前解決的。

她告訴我道：『啊！這一個人並不很危險。初看來雖是一個極年輕的人。但態度很像那般老年人一樣，最殷勤，最漂亮。不要害怕任憑他做去好了。並且，你須知道，一定要使他歡喜才是，他能夠禁止你離婚的……』

禁止我離婚麼！……在十五天之前，這事除了亞乃特，差不多毫不與我相干。現在，既然從達德萊後，在強暴的代訟人錢……所有這般接近的人彷彿都是離據的，不道德的……

我於是對於這裁判官，麥歇古獨賴使很為和氣。這是一位肥而又小的人，頭部極大，一副紅潤的面孔，兩頰生着許多黃髯。我們談話之際，這位司法官顯然留心在那些極不正當的細節上，這些不正當的細節在丈夫與妻子們的關係上並不很重要。

我勉強又將我的事重訴了一番，我說：『每天晚間，麥歇裁判官，我丈夫便往巴沙羅街，到這個亨利野特德恭底的家裏去：……』

他遂打斷我的話道：『每天晚間麼！每天晚間麼！這倒是一位可歎賞的男子，真正可以歎賞的，這位保羅……而且同樣又同着他的嬌小的妻子……親愛嗎？可賞，可賞呀！』

他便回過身來，把我的手吻了吻，又摸着我的下頷，在眼睛裏帶着一種又含父愛又含滿意的神情對我含着笑。他瞧睃着我：然而我還不能反抗他，想着那嬌小的聖蒙德所說的：『他能夠禁止離婚。』在這番接連三刻鐘的會談末了，他遂坐下了道，『到我身邊來，我的孩子。』

我從了命；他握着我一雙手，一面搖着我的手掌，一面拿他的膝頭來揉着我的膝頭，一面便以一種最親密的聲口說起道理來道『我親愛的孩子……離婚這件事，你看啊，確很重大的……一個婦人單獨的在生活中……又沒有保護人……（他便把他的指頭伸入了我袖子內。）為一點小過，所以你切莫使自己相信是不再愛（他又把我手肘吻了一吻）……你的丈夫，只因為他在巴沙羅街度了幾夜嗎？多麼好的日子，你應該償還他的！你請想一想那種結婚之初的日月（他遂用他的手臂環着我的腰肢）……那種新婚中的旅行……赫！赫！新婚中的旅行呀！你說甚麼呢？……』

這可蠢麼！我對於他給我引起的這些紀念好生感動，我遂讓他做去，我只想着保羅……可憐的保羅啊！真正的他是一個可愛的，快活的，悅意的，豪爽的，有情的丈夫啊！自從七個禮拜來，沒有他我吃了多大的虧，於是這種回身向他的思想，這種重新歸

關於他的思想便穿過裁判官愛撫的言語在我腦中重現出來，彷彿一種新蜜月的預告一般——於是在這種思想上我遂軟化了，我遂疲乏了……

「麥歇！……」

突然我就醒覺了，很嚴厲的站了起來：……我親愛的，你信不信這個輕薄的裁判官趁着我懷想保羅神移之際，居然……並不曾，可是在那司法座上，他們絲毫也不懷疑！麥歇古獨賴雖是綠過一個結實巴掌，但司法官有一邊臉頰上已經發了花。

他並不生氣，而且還將那一隻揚着的手抓着吻了一吻，

他含笑說道「幸而我不曾穿着制服。不然這一來便值得你五年監禁，體爾太太。」

在這句話上我們便分了手；彼此都一樣的不很傷和氣。他哩，因為我相信這最細微的一點調笑已够滿足他五十歲人的氣質，我哩因為他會藹然給我說起保羅，會把我每日想對我自己說的話給我說了，所以我便不敢。到了哇乃倫街，我又會見了亞乃特，她正在等候我。亞乃特很得意她的新環境，很得意生活在這般專說丈夫不是的婦人中。

她問我道，「怎樣事情進行順遂嗎？」

我很淺正的對她推開道「讓我清靜一點罷。你常常激起我來反對保羅。我們分離的原由就是你。我請你再不要向我說我丈夫的不是了，這事很激怒我的」

她遂用着我叱怒時的那種銳聲尤其是老女郎們所獨具的，便是那般心懷惡念彷彿藏有毒藥的針尖一般的老女郎，回答我道「好好。轉回他那里去罷。你可曉得這時候他在甚麼地方，五十三號巴沙羅街……你就去同亨利野特德恭底姑娘親親熱熱的飲一盃茶罷。」

亨利野特德恭底麼！然而這倒是真的！她倒名正言順了，這個可惜的婦人（多麼美麗我曾看過她的照片！）現在保羅自由了，自然不再離開她的。

我遂回答亞乃特道：「你有理由，我甘願離婚。」

於是我便回房裏哭去了。同樣我又很想保羅，不復有我以前的仇恨。我的良心遂向我說道：「你沒有許多權力去輕視他了。」

「總之保羅和我，我們是分離了的！」

我們果然是分離了的；而且似乎對於我的丈夫我業已先走了一步。

不管怎麼樣。三天之後，當我被傳往和解時，往審判廳去，亞乃

特件着當我上了車子時，許久許久，穿過了許多長廊，許多樓梯，當我來到和解等候室的前廊時，我的亞里士我敢向你斷言說我的心跳得多麼的利害這並不是害怕那離婚宣布了於我是好是歹，也不是害怕他宣布了，或是不宜布；這只是因爲的他，保羅，就是一會工夫人家便要把我置於他跟前的原故。前廊裏滿滿了的平民，小紳士，男子們大都是獨自一人很憂愁的，坐在屋角上，帶着又胆怯又煩惱的樣子；婦人們差不多都伴有一位母親，一位親戚，一位有年紀的朋友（她們的亞乃特，一定是的！：：）我拿眼睛來尋找保羅………他不在這里。忽然亞乃特撐了我一肘道：『看在那里，這個惡人。尊重一點。』

我做得尊貴了；可是，同樣我又把他瞅着，這個惡人啊！我親愛，他多麼好呀！他稍稍瘦了一點，但仍舊那樣漂亮活潑，動人，鈕門上插着紫羅蘭帽子雪亮，時髦的領巾。凡是在那里的一般男子似乎都預先刷淨了他們的衣服，油光了他們的鞋子，打開了他們馬車的車門。我遂想起了達德萊，想起了那壯美的長人，想起了裁判官古獨賴………我尋思道：『我的丈夫是最體面的。』於是我又說了一句：『我的丈夫。』

然而亞乃特却教我道『一會兒，你須好生堅持着一點。因爲人家便要來給你們和解了，便要把你們彼此投在手腕中了。若你稍不能支持時，你便記着亨利野特德恭底………唉！你在端詳甚麼呀？』

我正在端詳保羅，若我敢於這樣說時，可以說他正對着我在『擠眼睛』。我非常懂得這眼裏的意義，比那做丈夫的眼睛還爲多情啊他的意義是：『我最心愛的白姑娘，你很是瞎忙的，在官司前好好告訴我罷，好好忠心於我罷，我愛你，我永遠情願你：：：』我也，一樣，也從那眼電裏回答他道：『我親愛的丈夫，我很快樂的來抱吻你………但是我不能够，因爲有亞乃特。』

亞乃特業已握住我的手臂，暴烈的把我們那無言的談話打斷了，並迫着我把背來對着保羅。一個傳達吏招呼道：『亞爾德威爾對於亞爾德威爾的………』

我姐姐便在我耳邊囑咐道：『勇敢一點！想着亨利野特德恭底，亨利野特德恭底亨利野特德恭底………』

她把這惹怒的名字反覆向我說着，直至房門口。我的丈夫同傳達吏也隨我進了門。

傳達向我們道『你們請坐罷。麥歇裁判官和他的書記立刻就來。』

於是他就出去了，單單剩下我們。

保羅坐下了。我哩，我便走到窗子跟前去看庭院。我模樣做得很尊嚴。我帶怒的念着：『亨利野特德恭底，亨利野特德恭底……』這名字竟使我渴想着要去把我身後那個穿戴整齊，豐態宜人的體面麥歇賞他幾巴掌了。猛的我就聽見這麥歇站了起來：他的靴子在地板上響着，而那紫羅蘭的香氣也走近了……我真是蠢人啊！我也不敢回過身去，也不敢動一動；我只覺得我快不能自支了，跌下了……明明白白的我竟跌在保羅的手臂中……哈！把你願意說的話一倂告訴我罷，對於我這種不自尊，以及不能堅持的舉動。對於你哩，我却極願意看見你在那里因爲人家太喜歡了，所以斷不能堅持……而且，還很長久的！

一個我所熟悉的聲音忽然說道：『好了，我看來諸事都調停好了。』

這就是裁判官古獨賴，他悄悄走了進來，後面跟着他的書記。他看見我們正彼此相傍的坐在長凳上，在一種最合宜的態度中：只是，我還有一隻手放在保羅的手中哩。

我們都有一點昏迷，俱不曾說話。

他又向保羅說道：『瞧啊，我親愛的孩子，爲在夫婦間行一種和解工夫，再沒有比這五分鐘並頭密談的好了……愛情的和解人……許久以來我就想在我衙署的天花板上畫一幅這種喻言畫的了。』

良善的裁判官啊！他很是細心，知道這兩個和解了的夫婦一定要見笑於那般愚人的，遂教我們打從另一條路出來。保羅與我，我們尤其注意的，便是要躲過亞乃特。我們並不在司法廳裏遲留。好像兩個偷情的人一樣，碰見第一乘經過的廂車便跳了上去，於是趕快，趕快，車夫！趕快就到了保羅家裏，到了我們家裏！嬌小的亞里士，你一定要說『這倒好了；但是亞乃特呢？但是達德萊呢？但是喀特里野呢？』

亞乃特，我再不曾看見了她。甚至連我寄給她的那封自辯的信也不回我。這種失歡很令我不快；但想着我可憐的姐姐尋着了她的真道路，倒也可以自慰。人家向我說，她依然住在哇乃倫街修道院裏，在那般柔懦的離婚女人中磨鍊得越是堅強。

達德萊與喀特里野……不幸，這兩個東西還應該見他們一次：因爲我忖度來叫保羅給他們送費用去却是不合宜的……你信不信這兩個人，當他們接着我時，居然把我看待做屬了於們他的一個小婦人，因此，便很不自拘的……我敢向你發誓說，

這種思想在這兩位辯護人的頭腦中都有不管是混亂的昇暴的。這種人當真就應該沒有道德觀念，當真不懂得，然而他們還生活在法律中的，一個有夫之婦便是一件聖品她從頭至腳，俱已屬於她丈夫的麼？

我哩，我是有道德觀念的，所以竟毫不覺苦；並且還很喜歡的重新擔負了我爲人妻的義務。保羅多長如在新婚旅行的時候：一樣那嗎我也應該極力的報答他，在第一天便須把那種在我們夫婦生活中斷內所有來到我身上的一切事故俱告訴了他，才是，這本不要緊的，

但是我竟捫舌不言。你不相信我做得對嗎？

馬色爾蒲萊浮斯德(Marcel Prevost)是法國專門研究婦人心理，分析婦人情感，即以此獨樹一幟，即以此獲得意外成功的小說家。譯者介紹西摩倫之日記時(見小說月報法蘭西文學研究號)曾將其學理著述略爲評論，並略略徵引法國批評家之見解，茲但將其身世略述於后：

蒲萊浮斯德於一八六二年五月一日生於巴黎，父母皆係法國舊家。少小曾肄業於波爾多(Bordeoux)城之Saint-Joseph-de-Zivoli公學，稍後即轉學於巴黎之Sainte-Geneviève公學；此二公學皆教會設立。未畢業，遂考入實業學校，畢業後曾當了好幾年烟草工廠的工程師。此公出身如此，但文學的天才卻不因職業的緣故而混滅，當蒲萊浮斯德畢業於實業學校時，已有投身文學界的動機，可是他不敢；所以令他遲徊的緣故，便是生活問題。直到他充任工程師時，尚在徘徊，餘始將平日所製蓄的乘機一泄。

他第一部長篇著作蠍子(Le scorpion)於一八八七年在巴黎晨報(Matin)發表，這是一部描寫婦人心理最佳的作品，不過也和他以前投稿各雜誌的短篇小說如喇叭(Clairon)，我叔父的淡泊(Ingénue de mon uncle)，花紅果(Les pommes d'api)，親王馬克斯(Le prince Max)等一樣，還不甚引得起讀者的注意，到一八八八年第二部長篇出版，文學界便生了影響；然而使蒲萊浮斯德成功的卻爲一八八九年出版的若飛爾姑娘(Mademaiselle Jourpre)一部，這是他震驚全法國的晨鐘，也是他最大膽的作品。對於此書的批評，在下次介紹時發表。但是蒲萊浮斯德從棄去工程師的職業而專心於文學，從此他更專力於婦人心理的解剖；及至一八九四年半童貞女(Les demi-vierges)出版，幾乎不脛而走，人手一編；即他被選於法蘭西學會會員(L'Académie francaise)也大半由於此書的力量。

令人最不容易了解的，即是蒲萊浮斯的著作，分析婦人心理，可謂細入毫髮；換言之，也就是窮形盡相，所以若論抨擊上中等婦人道德的，就實質上純客觀寫法的，曹拉，其力量似還不如蒲萊浮斯德之重而且大；然而蒲萊浮斯德的作品，轉而在婦女中最爲流行，而蒲萊浮斯德的聲譽也轉而在婦女中最爲尊貴。曹拉與莫泊三的作品，法人多半目之爲淫書，二十以下的少女頗難得父母的許可來讀二公之書，轉而是蒲萊浮斯德的婦人書函(Lettres de Femmes)，婦人新書函(Novelles lettres de femmes)婦人最後書函(Dernières lettres de femmes)與弗郎瓊瓦士之書(Lettres à Françoise)與嫁後之弗郎瓊瓦士之書(Lettres à Françoise Mariée)等，倒可公開誦讀。

譯者附語

一九二三年一月二十五日於法南蒙北里野城

聖誕節的新食品

捷克斯洛伐克海爾曼著

仲持譯

「為什麼你在架子上儘管摸索不了呢？」首席參贊向柯諾派綏克吼聲說，那事務員是聖誕日單獨被強留在事務所的。

這是下午旁晚的時候，參贊正趕着結束案卷，為的是假期後可以少做點事；而且惱着那事務員，他從他的抄件上面已經站起了好幾回，只是在藏着什物的櫥裏搜索。起初，他找吸水紙，其次他找尋長尺，又其次他在封口用的火漆片中掏摸。直到此刻為止，參贊沒有說什麼話，只嚮他的鼻子，正如內中的憤怒壓迫他時候的習慣——然而最後那瘦削的斑白頭髮的事務員將他的憤怒激動到極點，竟至於向他發作了。

「沒有事，參贊先生，沒有事。」柯諾派綏克迅速的回答說，他那灰一般的臉頰便現出一片羞紅來。「我正用完了線啦。我要將那本「財產目錄」縫起來。正在找尋一個新線團——」

「畜生！你不看見那邊桌上正在你面前一個雷也似大的線團麼？」參贊怒吼說，便指着一團黑色和黃色的線，差不多正在柯諾派綏克的鼻子前面。

「你想到你那炸鯉魚的聖誕節餐，這樣激動麼？我看你真笨極了。這不會逃去啦。」

紅臉頰的柯諾派綏克就他的位置坐下，繼續縫着。可是過了一刻，他又站起身，忽忽的踱到門口，從壁板上取了鑰匙，便急忙的走出事務所。

他出去之後，參贊站起身，彷彿有什麼穿過身子似的，於是短步的走近那口櫥去。他開了櫥門，一看柯諾派綏克所掏着的什物。裏面幾乎是沒有什麼，幾張紙，一股線，幾根火漆棒以及兩把剪刀。在櫥格內的一角有幾只小的圓盒子，每只的蓋上黏着一

個又圓又白的漿糊餅，大約一個銅子的大小，是麵粉或膠質的堅結的薄圓片，用以封緘公文的。有一只盒子離開別的略遠些。參贊無意的抓住這盒子，推向別的盒子那邊，但忽而舉了起來。這是可疑的輕——空了。參贊抓起第二只，搖一搖——是空的。他拿了第三只第四只第五只——都是空的，只有最末的兩只滿盛着又圓又白的漿糊餅。參贊將他的眼鏡推到額上。這是什麼道理呢？……哪，他自己還是一禮拜前買來這一批——在什麼上就不多時都用完了呢？他還在橱旁站着，柯諾派綏克又進來了。一見參贊在橱旁，他臉色轉成牆壁一般的白了。

『哪，你將這些漿糊餅都放在那里了？說出來！』

『阿阿，參贊先生！』蒼白的發抖的事務員呼叫着說，懇求似的拱着兩手。『不可殘害我：我有一個妻子和六個小孩子！』

直到此刻為止，參贊本沒有一個什麼不規則的事的思想，然而現在他疑心有什麼事錯了，但他還不能推想是怎麼一回事。這漿糊餅——發生了什麼事呢？

那頹喪而且發抖的事務員將那露骨的手指伸到他那破舊的綠色大衣的尾端，便從那里拉出一條手帕，滿包着東西，四角拉攏在一起，而且結束着。

『那是在這里——片片都在這里，』他震動着牙齒吃吃的說。『我將這些都放到厚盒子去罷。』他解開手帕的四角，便在一張紙上倒出一小堆漿糊餅來。

現在參贊纔悟到這些原是事務員拿去，但是怎的——有什麼打算呢？於是好奇心壓住了他的合法的憤怒，參贊便不由的說道：

『你打算用這些物做什麼，柯諾派綏克？』

『晚餐——一頓晚間的喫食，討你的情！』柯諾派綏克吃着嘴說。『今天是聖誕日，我連一個「六便士」都沒有。我答應我的妻子帶點漿糊餅去——她要和些肉丁焙起來呢。我有六個小孩子，我應該給他們做一種聖誕節的東西。他們整日沒有喫過——家裏是一無所有——。』

參贊將眼鏡從額上移到眼前，熟視那堆白色無味，不和鹽的，澱粉的漿糊餅，於是他想要一看柯諾派綏克，但忽然間，他的眼光就從那愁悶苦惱的臉上——有着青色的嘴唇，其上抖動着灰色零落的鬍鬚——移開，看定事務員的褪色而沾汚的頸帶，他問道，『你以前喫過這些東西麼，柯諾派綏克？』

『喫過的，先生，』這從事務員那抖動着的嘴唇裏發出來。

『這東西眞是可喫的麼？』喫驚的參贊問。

『是的！參贊先生。愛的主呵，只消來得多——。』

『把這些放到原盒子裏去！』參贊用了忽然剛硬的聲音，命令說，同時轉到他自己的寫字檯。

事務員用那薄削的有墨水跡的手指抓起漿糊餅，便盛滿了空的盒子。盛完之後，他在椅子上坐下。繼續他的工作。但他不能做下去。他的手指發抖了，在他眼睛裏起了一層霧，而且在顳顬裏有洪大的聲響。羞辱，懊喪，苦惱——而且，此外，孩子們今天將沒得吃哩！

參贊瞟了柯諾派綏克好幾回，擦擦他的眼鏡和眼皮，隨後他強烈的打了許多回噴嚏。他也不能工作了。他當然是惱着那不中用的事務員，那偷了漿糊餅想和些肉丁焙起來，給他孩子們當聖誕節餐。他在椅子上扭動了好一會，末後站起身，走近門邊去。事務員從新發抖了。現在是他要聽他的運命了。

參贊向那罪人走近了一些，沒有看着柯諾派綏克，就吩咐道，

『拿了你的大衣和帽子，到市場去。買一尾鯉魚，一尾好的大鯉魚，當即拿到家裏，交給妻子，你懂得麼？這纔她來得及做呢。隨後給孩子們買些胡桃和蘋果，給你妻子買一瓶『京去』(Punch)或是茶葉，或是晚餐之後你要喝的無論什麼東西。喂，把這拿了，就出去罷！』

說到結末的幾句話，他從衣袋裏掏出一只皮夾，揭開了，拿出一張紙，便放在桌上。喫驚的柯諾派綏克看見前面一張十『弗羅林』的鈔票。

『耶穌瑪利，參贊先生！』這從柯諾派綏克的嘴唇裏迸出來。但以下的話他不能發出了。大抵是因爲參贊做了一個強烈的抗議的手勢，或者，更相近些，是因爲那可憐的事務員的全臉龐和全身子顫抖的像發着寒熱一般，他是爲驚慌，駭愕，喜悅——一切所塞住了！

過了一刻，參贊孤單的留在事務所裏，但他再沒有工作的心思了。他不多時站起身，穿上他那華麗的皮大衣，將他的兩手插進他那破損的新式的羊毛手套，於是關了事務所的門，走去了。

他輕捷的喜悅的走——想起他自己的六個小孩子正巴望着他們將要發生的喜悅，對於後房間裏幾禮拜來所蒐集的禮物。然而時時有一種沈鬱和悲哀壓迫他。這便是每逢他的思想無意的轉到柯諾派綏克和那事務員所陳述的他的『和肉丁的漿糊餅』這色食品。

愈格那德海爾曼(Ignat Herrman)(一八九四年八月十二日生於 Chotěboř.)從低微的雜貨店學努力上進，經過了律師書記，旅行商人，商店經理，法庭報告員這些歷程，直到一家著名的普拉格報紙的主筆位置。在每種事業裏他有豐富的機會研究普拉格的生活現象；他的第一長處便是在他對於波希米亞京城裏的人物的忠實的表現。當他忠實的描寫那京城邑的比較粗俗的部分——連他們的俚語都寫到——時候，他不僅是一個「攝影家」，還是一個藝術家。他的描述人物和事情的筆鋒，流露着人性中潛藏的了解以及人間友愛的真實一部分的同情。在他一切作品裏，從未缺乏靜的滑稽的氣味，這是他的讀者所常愛悅的，因為帶着諷刺的色采很少希奇的很。他那唯一陰鬱的作品"U Snědeného Krámu"(敗落的店)，敘述一個普拉格開店的家庭的，倒被認定為他的第一傑作，雖然兩部滑稽的長篇小說，"Otec Kondelík a Ženich Vejvara"(父親亢台立克和求婚者惠歐拉)及其續篇"Tchán Kondelík a Zeť Vejvara"(岳父亢台立克和女婿惠歐拉)，也印行了好幾版。他的短篇小說集銷行最廣的是"Pražské Figurky"(普拉格的典型)，"Drobní lidé"(微小的人們)，"Z Pražských Zákoutí"(從普拉格的隅角)，"Bodří Pražane"(歡悅的普拉格人們)。

這一篇從他的渺小的人們選出，是在一八八五年所作。原名「未來的戈歐夫人家用食譜上所遺漏的」。說到一個實際的作家來的戈歐夫人，她出過幾種長篇，也出過一本實用的「家用食譜」(Domaci Kucharka)——譯者註

世界新聞

美國人是世界最大的鞋匠

美國人竟可以說是世界最大的鞋匠。美國皮鞋工業發達為世界之冠。據說，在世界中共有五十國的人民着美國人所製的鞋。這就是說全世界沒有一片土地上沒給美國皮鞋踐踏過了。

據美國商部的正式統計，從去年即一九二一年四月起到十二月止，美國輸出國外的鞋凡有三百八十三萬九千餘雙。其中出口輸至英屬殖民地如坎拿大南非洲等處為最多。坎拿大人所着的皮鞋約有百分之八十是美國做的。此外古巴雖是一個小國，卻於九個月間向美國買去了一百十五萬雙的皮鞋。此外歐洲諸國也都向美國輸入大宗的皮鞋。

除了美國以外要算英國皮鞋輸出最多了。英國於去年輸出國外的皮鞋有四百萬雙，和美國差的不多。(W)

評論之評論

國學入門書要目及其讀法

清華學生自請胡適之君做了一篇一個最低限度的國學書目後，（原文見本誌四號評論之評論）近來又請梁啓超君做一篇國學入門書要目及其讀法原文共分五節第一節是修養應用及思想史關係書類：

論語　孟子

論語爲二千年來國人思想之總源泉。孟子自宋以後，勢力亦與相埒。此二書可謂國人內的外的生活之支配者。故吾希望學者熟讀成誦。卽不能，亦須翻閱多次，務略舉其辭；或摘記其身心踐履之言以資修養。

論語孟子之文並不艱深，宜專讀正文，有不解處方看注釋。注釋之書朱熹四書集註，爲其生平極矜愼之作，可讀。但其中有墮入宋儒理障處，宜分別觀之。清儒注本論語則有戴望論語注，孟子則有焦循孟子正義最善。戴氏服膺顏習齋之學，最重實踐，所注似近孔門眞際，其訓詁亦多較朱注爲優。其書簡絜易讀。焦氏服膺戴東原之學，其孟子正義在清儒諸經新疏中爲最佳本，但文頗繁，宜備置案頭，遇不解時或有所感時則取供參考。

戴震孟子字義疏證，乃戴氏一家哲學，並非專爲注釋孟子而作。但其書極精闢，學者終須一讀，最好是於讀孟子時並讀之。既知戴學綱領，亦可以助讀孟子之興味。

焦循論語通釋，乃摹仿孟子字義疏證而作，將全部論語拆散，標舉重要諸義如言仁言忠恕……等列爲若干目通觀而總詮之。可稱治論語之一良法，且可應用其法以治他書。

右兩書篇葉皆甚少，易讀。

陳澧東塾讀書記中讀孟子之卷取孟子學說分項爬梳，最爲精切。其書不過二三十葉，(?)宜一讀以觀前輩治學方法，且於修養亦有益。

易經

此書爲孔子以前之哲學書，孔子爲之注解。雖奧衍難究，然總須一讀。吾希望學者將繫辭傳文言傳熟讀成誦；其卦象傳六十四條，則用別紙鈔出，隨時省覽。

後世說易者言人人殊。爲修養有益起見，則程頤之程氏易傳差可讀。

說易最近眞者，吾獨推焦循。其所著雕菰樓易學三書（易通釋易圖略易章句）皆稱精詣。學者如欲深通此經，可取讀之，否則可以不必。

禮記

此書爲戰國及西漢之『儒家言』叢編。內中有極精純者；亦有極破碎者。吾希望學者將中庸大學禮運樂記四篇熟讀成誦。曲禮王制檀弓禮器學記坊記表記緇衣儒衣大傳祭義祭法鄉飲酒義諸篇多瀏覽數次，且摘錄其精要語。

若欲看注解，可看十三經注疏內鄭注孔疏。孝經之性質與禮記同，可當禮記之一篇讀。

老子

道家最精要之書。希望學者將此區區五千言熟讀成誦。注釋書未有極當意者。專讀白文自行尋索爲妙。

墨子

孔墨在先秦時兩聖並稱，故此書非讀不可。除備城門以下各篇外，餘篇皆宜精讀。

注釋書以孫詒讓墨子閒詁爲最善。讀墨子宜即讀此本。經上下經說上下四篇，有張惠言墨子經說解及梁啓超墨經校釋兩書可參觀。但皆有未精愜處。小取篇有胡適新詁可參觀。

梁啓超墨子學案，屬通釋體裁，可參觀助興味。但其書爲臨時講義，殊未精審。

莊子

內篇七篇及雜篇中之天下篇最當精讀。注釋有郭慶藩之莊子集釋差可。

荀子

解蔽正名天論正論性惡禮論樂論諸篇最當精讀。餘亦須

全部瀏覽。

注釋書王先謙荀子集注甚善。

尹文子　愼子　公孫龍子

今存者皆非完書但三子皆爲先秦大哲，雖斷簡亦宜一讀。篇帙甚少，不費力也。公孫龍子之眞僞，尙有問題。

三書皆無善注。尹文子愼子易解。

韓非子

法家言之精華，須全部瀏覽。（其特別應精讀之諸篇，因手邊無原書，臚舉恐遺漏，他日補列）

注釋書王先愼韓非子集釋差可。

管子

戰國末年人所集著者。性質頗雜駁，然古代各家學說存其中者頗多。宜一瀏覽。

注釋書戴望管子校正甚好。

呂氏春秋

此爲中國最古之類書。先秦學說存其中者頗多。宜瀏覽。

淮南子

此爲秦漢間道家言薈萃之書。宜稍精讀。

注釋書聞有劉文典淮南鴻烈集解頗好。

春秋繁露

此爲西漢儒家代表的著作。宜稍精讀。

注釋書有蘇輿春秋繁露義證頗好。

康有爲之春秋董氏學，爲通釋體裁，宜參看。

鹽鐵論

此書爲漢代儒家法家對於政治問題對壘抗辯之書。宜瀏覽。

論衡

此書爲漢代懷疑派哲學，宜瀏覽。

抱朴子

此書爲晉以後道家言代表作品，宜瀏覽。

列子

晉人僞書。可作魏晉間玄學書讀。

右所列爲漢晉以前思想界之重要著作。六朝隋唐間思想界最著光采者爲佛學；其書目當別述之。以下舉宋以後學術之代表書。但爲一般學者節嗇精力計，不願多舉也。

近思錄 朱熹著。江永注。

讀此書可見程朱一派之理學其內容何如。

朱子年譜附朱子論學要語 王懋竑著。

此書敍述朱學全面目最精要有條理。

若欲研究程朱學派，宜讀二程遺書及朱子語類。非專門斯業者可省之。

南宋時與朱學對峙者尚有呂東萊之文獻學一派，陳龍川葉水心之功利主義一派，及陸象山之心學一派。欲知其詳，宜讀各人專集。若觀大略，可求諸宋元學案中。

傳習錄 王守仁語徐愛錢德洪等記。

讀此可知王學梗概。欲知其詳，宜讀王文成公全書因陽明以知行合一爲教，要合觀學問事功，方能看出其全部人格。而其事功之經過具見集中各文。故陽明集之重要過於朱陸諸集。

明儒學案 黃宗羲著。

宋元學案 黃宗羲初稿。全祖望王梓材兩次續成。

此二書爲宋元明三朝理學之總記錄，實創作的學術史。明儒學案中姚江江右王門泰州東林蕺山諸案最精善。宋元學案中象山案最精善橫渠二程東萊龍川水心諸案亦好。晦翁案不甚好。百源（邵雍）涑水（司馬光）諸案，失之太繁，反不見其真相。末附（王安石）荆公新學略最壞。因有門戶之見，故爲排斥。欲知荆公學術，宜看王臨川集。

此二書卷帙雖繁，吾總望學者擇要瀏覽。因其爲六百年間學術之總匯，影響於近代甚深。且彙諸家爲一編，讀之不甚費力也。

清代學術史可惜尚無此等佳著。唐鑑之國朝學案小識，以清代最不振之程朱學派爲立腳點，偏狹固陋，萬不可讀。江藩之國朝漢學師承記國朝宋學淵源記，亦學案體裁，較好。但江氏學識亦凡庸，殊不能敍出各家獨到之處。萬不得已，姑以備參考而已。啓超方有事於清儒學案，汗青尚無期也。

日知錄 亭林文集 顧炎武著。

顧亭林爲清學開山第一人。其精力集注於日知錄，宜一瀏覽。讀文集中各信札，可見其立身治學大概。

明夷待訪錄 黃宗羲著。

黃梨洲爲清初大師之一。其最大貢獻在兩學案。此小册可

見其政治思想之大概。

思問錄　王夫之著。

王船山爲清初大師之一。非通觀全書，不能見其精深博大。但卷帙太繁非別爲系統的整理，則學者不能讀。聊舉此書發凡，實不足以代表其學問之全部也。

顏氏學記　戴望編。

顏習齋爲清初大師之一。戴氏所編學記，頗能傳其眞。徐世昌之顏李學亦可供參考。但其所集習齋語要恕谷（李塨）語要，將攻擊宋儒語多不錄，稍失其眞。

顧黃王顏四先生之學術，爲學者所必須知，然其著述皆浩瀚或散殊，不易尋繹。啓超行將爲系統的整理記述以餉學者。

東原集　戴震著。

雕菰樓集　焦循著。

戴東原焦里堂爲清代經師中有精深之哲學思想者。讀其集可知其學並知其治學方法。

啓超所擬著之清儒學案東原里堂兩案正在屬稿中。

文史通義　章學誠著。

此書雖以文史標題，實多論學術流別。宜一讀。胡適著章實齋年譜，可供參考。

大同書　康有爲著。

南海先生獨創之思想在此書。曾刊於不忍雜誌中。

國故論衡　章炳麟著。

可見章太炎思想之一斑。其詳當讀章氏叢書。

東西文化及其哲學　梁漱溟著。

有偏宕處，亦有獨到處。

中國哲學史大綱上卷　胡適著。

先秦政治思想史　梁啓超著。

將讀先秦經部子部書，宜先讀此兩書。可引起興味，並啓發自己之判斷力。

清代學術概論　梁啓超著。

欲略知清代學風，宜讀此書。

* * * *

第二節是政治史及其他文獻書類：

尚書

內中惟二十八篇是眞書，宜精讀。但其文佶屈聱牙，不能成

誦亦無妨。餘篇屬晉人僞撰，一瀏覽便足。（眞僞篇目看啓超所著古書之眞僞及其年代日內當出版。）

此書非看注釋不能解。注釋書以孫星衍之尚書今古文注疏爲最好。

逸周書

此書眞僞參半，宜一瀏覽。

注釋書有朱右曾逸周書集訓校釋頗好。

竹書紀年

此書現通行者爲元明人僞撰。其古本，清儒輯出者數家，王國維所輯最善。

國語　春秋左氏傳

此兩書或本爲一書，由西漢人析出(?)宜合讀之。

左傳宜選出若干篇熟讀成誦。於學文甚有益。

讀左傳宜參觀顧棟高春秋大事表，可以得治學方法。

戰國策

宜選出若干篇熟讀。於學文有益。

周禮

此書西漢末晚出。何時代人所撰，尚難斷定。惟書中制度，當有一部分爲周代之舊；其餘亦戰國秦漢間學者理想的產物。故總宜一讀。

注釋書有孫詒讓周禮正義最善。

考信錄　崔述著。

此書考證三代史事實最謹嚴。宜一瀏覽，以爲治古史之標準。

資治通鑑

此爲編年政治史最有價值之作品。雖卷帙稍繁，總希望學者能全部精讀一過。

若苦乾燥無味，不妨仿春秋大事表之例，自立若干門類，標治摘記，作將來著述資料。（吾少時曾用此法，雖無成書，然增長興味不少。）

王船山讀通鑑論，批評眼光，頗異俗流。讀通鑑時取以並讀，亦助興之一法。

續資治通鑑　畢沅著。

此書價值遠在司馬原著之下，自無待言。無視彼更優者，姑以備數耳。

或不讀正續資治通鑑而讀九種紀事本末亦可。要之非此

則彼，必須有一書經目者。

文獻通考　續文獻通考　皇朝文獻通考

三書卷帙浩繁。今爲學者摘其要目：田賦考，戶口考，職役考，市糴考，征榷考，國用考，錢幣考，兵考，刑考，經籍考，四裔考，必須讀。王禮考，封建考，象緯考，……絕對不必讀。其餘或讀或不讀隨人。（手邊無原書，不能具記其目，有漏略當校補。）

各人宜因其所嗜擇類讀之。例如欲研究經濟史財政史者，則讀前七考。餘仿此。

馬氏文獻通考本依仿杜氏通典而作。若尊創作，應舉通典。今舍彼取此者，取其資料較豐富耳。吾輩讀舊史，所貴者惟在其原料。鑪錘組織，當求之在我也。

兩漢會要唐會要五代會要，可與通考合讀。

通志二十略

鄭漁仲史識史才皆邁尋常。通志全書卷帙繁，不必讀。二十略則其精神所聚，必須瀏覽。其中與通考門類同者或可省。最要者氏族略，六書略，七音略，校讎略等篇。

二十四史

通鑑通考，已浩無涯涘。更語及彪大之二十四史，學者幾何不望而卻走。然而二十四史終不可不讀。其故有二：（一）現在既無滿意之通史，不讀二十四史，無以知先民活動之遺跡。（二）假令雖有佳的通史出現，然其書自有別裁。二十四史中之原料，終不能全行收入。以故二十四史終久仍爲國民應讀之書。

書既應讀而又浩瀚難讀，則如之何？吾今試爲學者擬摘讀之法數條。

一曰就書而摘。史記，漢書，後漢書，三國志，俗稱四史。其書皆大史學家一手著述，體例精嚴。且時代近古，向來學人誦習者衆，在學界之勢力與六經諸子埒。吾輩爲常識計，非一讀不可。吾希望學者將此四史之列傳，全體瀏覽一過。仍摘出若干篇稍爲熟誦，以資學文之助。因四史中佳文最多也。（若欲吾舉其目亦可。但手邊無原書，當以異日。）四史之外，則明史共認爲官修書中之最佳者，且時代最近，亦宜稍爲詳讀。

二曰就事分類而摘讀志。例如欲研究經濟史財政史，則讀平準書，食貨志。欲研究音樂，則讀樂書，樂志。欲研究兵制，則讀兵志。欲研究學術史，則讀藝文志，經籍志，附以儒林傳。

欲研究宗教史，則讀魏書釋老志。（可惜他史無之）……每研究一門，則通各史此門之志而讀之，且與文獻通考之此門合讀。當其讀時，必往往發見許多資料散見於各傳者，隨即跟蹤調查其傳以讀之。如此引申觸類，漸漸能便成爲經濟史宗教史……等等之長編。將來薈萃而整理之，便成著述矣。

三曰就人分類而摘讀傳。　讀名人傳記，最能激發人志氣，且於應事接物之智慧增長不少。古人所以貴讀史者以此。全史名傳既不能徧讀，（且亦不必）則宜擇偉大人物之傳讀之，每史亦不過二三十篇耳。此外又可就其所欲研究者而擇讀：如欲研究學術史，則讀儒林傳及其他學者之專傳；欲研究文學史，則讀文苑傳及其他文學家之專傳。……用此法讀去，恐只患其少，不患其多矣。又各史之外國傳蠻夷傳土司傳等，包含種族史及社會學之原料最多，極有趣。吾深望學者一讀之。

廿二史劄記　趙翼著。

學者讀正史之前，吾勸其一瀏覽此書。記稱『屬辭比事春秋之教』。此書深得『比事』之訣。每一個題目之下其資料皆從幾十篇傳中零零碎碎覓出，如採花成蜜。學者能用其法以讀史，便可養成著述能力。（內中校勘文字異同之部約占三分一，不讀亦可。）

聖武記　魏源著。

國朝先正事略　李元度著。

清朝一代史蹟，至今尚無一完書可讀，最爲遺憾。姑舉此二書充數。魏默深有良史之才。聖武記爲紀事本末體裁，敍述綏服蒙古戡定金川撫循西藏……諸役，於一事之原因結果及其中間進行之次序，若指諸掌。實罕見之名著也。李次青之先正事略，道光以前人物略具，文亦有法度。宜一瀏覽，以知最近二三百年史蹟大概。

日本人稻葉君山所著清朝全史尚可讀。（有譯本）

讀史方輿紀要　顧祖禹著。

此爲最有組織的地理書。其特長在專論形勢，以地域爲經，以史蹟爲緯。讀之不感乾燥。此書卷帙雖多，專讀其敍論，（至各府止）亦不甚費力。且可引起地理學興味。

史通　劉知幾著。

此書論作史方法，頗多特識，宜瀏覽章氏文史通義，性質略同，範圍較廣，已見前。

中國歷史研究法　梁啟超著。

讀之可增史學興味，且知治史方法。

* * * *

第三節是韻文書類：

詩經

希望學者能全部熟讀成誦，即不爾，亦須一大部分能舉其詞。注釋書陳奐詩毛氏傳疏最善。

楚辭

屈宋作宜熟讀，能成誦最佳，其餘可不讀。

注釋書朱熹楚辭集註較可。

文選

擇讀。

樂府詩集　郭茂倩編。

專讀其中不知作者姓名之古辭，以見漢魏六朝樂府風格。

其他不必讀。魏晉六朝人詩宜讀以下各家：

曹子建，阮嗣宗，陶淵明，謝康樂，鮑明遠，謝玄暉。

無單行集者可用張溥漢魏百三家集本或王闓運八代詩選本。

李太白集

杜工部集

王右丞集

孟襄陽集

韋蘇州集

高常侍集

韓昌黎集

柳河東集

白香山集

李義山集

王臨川集（詩宜用李壁注本）

蘇東坡集

元遺山集

陸放翁集

以上唐宋人詩文集。

唐百家詩選　王安石選

宋詩鈔　呂留良鈔

以上唐宋詩選本。

清眞詞（周美成）

醉翁琴趣（歐陽修）

東坡樂府（蘇軾）

屯田集（柳永）

淮海詞（秦觀）

樵歌（朱希眞）

稼軒詞（辛棄疾）

後村詞（劉克莊）

白石道人歌曲（姜夔）

碧山詞（王沂孫）

夢窗詞（吳文英）

以上宋人詞集。

西廂記

琵琶記

牡丹亭

桃花扇

長生殿

以上元明清人曲本。

本門所列書，專資學者課餘諷誦陶寫情趣之用。既非爲文學專家說法，尤非爲治文學史者說法。故不曰文學類而曰韻文類。文學範圍，最少應包含古文（駢散文）及小說。吾以爲苟非欲作文學專家，則無專讀小說之必要。至於古文本不必別學。吾輩總須讀周秦諸子左傳國策四史通鑑及其關於思想關於記載之著作，苟能多讀，自能屬文。何必格外標舉一種名曰古文耶？故專以文鳴之文集不復錄。（其與學問有關係之文集散見各門）文選及韓柳王集聊附見耳。學者如必欲就文求文，無已，則姚鼐之古文辭類纂，李兆洛之駢體文鈔，曾國藩之經史百家雜鈔可用也。

清人不以韻文見長，故除曲本數部外，其餘詩詞皆不復列舉。無已，則於最初期與最末期各舉詩詞家一人：吳偉業之梅村詩集與黃遵憲之人境廬詩集，成德之飲水詞與文焯之樵風樂府也。

＊　＊　＊　＊

第四節是小學書及文法書類：

說文解字注　段玉裁著

說文通訓定聲　朱駿聲著

說文釋例　王筠著

段著為說文正註。朱注明音與義之關係。王著為說文通釋。

讀此三書，略可通說文矣。

經傳釋詞　王引之著

古書疑義舉例　俞樾著

文通　馬建忠著

讀此三書可知古人語法文法。

經籍纂詁　阮元編

此書彙集各字之義訓。宜置備檢查。

文字音韻為清儒最擅之學，佳書林立。此僅舉入門最要之數種。若非有志研究斯學者，並此諸書不讀亦無妨耳。

*　*　*

第五節是隨意涉覽書類：

學問固貴專精，又須博涉以輔之。況學者讀書尚少時，不甚自知其性所近者為何。隨意涉獵，初時並無目的，不期而引起問題，發生趣味，從此向某方面深造研究，遂成絕業者，往往而有也。吾固雜舉有用或有趣之各書，供學者自由繙閱之娛樂。

讀此者不必順葉次，亦不必求終卷也。（各書亦隨憶想所及雜舉無復詮次）

四庫全書總目提要

清乾隆間四庫館，董其事者皆一時大學者。故所作提要，最稱精審。讀之可略見各書內容。（中多偏至語，自亦不能免）宜先讀各部類之敍錄，其各書條下則隨意抽閱。有所謂存目者，其書被屏，不收入四庫者也。內中頗有怪書，宜稍注意讀之。

世說新語

將晉人談玄語分類纂錄，語多雋妙。課餘暑暇之良伴侶。

水經注　酈道元撰，戴震校。

六朝人地理專書，但多描風景，記古蹟，文辭華妙。學作小品文最適用。

文心雕龍　劉勰撰。

六朝人論文書論多精到，文亦雅麗。

大唐三藏慈恩法師傳　慧立撰。

此爲玄奘法師詳傳。玄奘爲第一位留學生，爲大思想家。讀之可以增長志氣。

徐霞客遊記

霞客晚明人，實一大探險家。其書極有趣。

夢溪筆談　沈括

宋人筆記中含有科學思想者。

困學紀聞　王應麟撰，閻若璩註。

宋人始爲考證學者。顧亭林日知錄頗仿其體。

通藝錄　程瑤田撰。

清代考證家之博物書。

癸巳類稿　俞正燮撰。

多爲經學以外之考證，如考棉花來歷，考婦人纏足歷史，輯李易安事蹟等。又多新穎之論，如論妒非婦人惡德等。

東塾讀書記　陳澧撰。

此書僅五册，十餘年乃成。蓋合數十條筆記之長編乃成一條筆記之定稿，用力最爲精苦。讀之可識搜集資料及駕馭資料之方法。書中論鄭學，論朱學，論諸子，論三國諸卷最善。

庸盦筆記　薛福成

多記清咸豐同治間掌故。

張太岳集　張居正

江陵爲明名相。其信札益人神智；文章亦美。

王心齋先生全書　王艮

吾常名心齋爲平民的理學家。其人有生氣。

朱舜水遺集　朱之瑜

舜水爲日本文化之開闢人，唯一之國學輸出者，讀之可見其人格。

李恕谷文集　李塨

恕谷爲習齋門下健將。其文勁達。

鮚埼亭集　全祖望

集中記晚明掌故甚多。

潛研堂集　錢大昕

竹汀在清儒中最博洽者。其對倫理問題，亦頗有新論。

述學　汪中

容甫爲治諸子學之先登者，其文格在漢晉間，極遒美。

洪北江集　洪亮吉

北江之學長於地理。其小品駢體文，描寫景物，美不可言。

定盦文集　龔自珍

吾少時心醉此集。今頗厭之。

曾文正公全集　曾國藩

胡文忠公集　胡林翼

右二集信札最可讀。讀之見其治事條理及朋友風義。曾滌生文章尤美，桐城派之大成。

苕溪漁隱叢話　胡仔

詩話中資料頗豐富者。

詞苑叢談　徐釚

唯一之詞話。頗有趣。

語石　葉昌熾

以科學方法治金石學，極有價值。

書林清話　葉德輝

論刻書源流及藏書掌故。甚好。

廣藝舟雙楫　康有爲

論寫字，極精博。文章極美。

劇說　焦循

宋元戲曲史　王國維

二書論戲劇。極好。

既謂之涉覽，自然無書不可涉，無書不可覽。本不能臚舉書目，若舉之非累數十紙不可。右所列不倫不類之寥寥十餘種，隨雜憶所及，當坐譚耳。若繩以義例，則笑絕冠纓矣。

＊　＊　＊　＊

文後有三個附錄，一是最低限度之必讀書目：

右所列五項，倘能依法讀之，則國學根柢略立，可以爲將來大成之基矣。惟青年學生校課既繁，所治專門別有在，恐仍不能人人按表而讀。

今再爲擬一眞正之最低限度如下：

四書　易經　書經　詩經　禮記　左傳　老子　墨子　莊子　荀子　韓非子　戰國策　史記　漢書　後漢書　三國志　資治通鑑（或通鑑紀事本末）宋元明史紀事本末　楚辭　文選　李太白集　杜工部集　韓昌黎集　柳河東集　白香山集　其他詞曲集隨所好選讀

數種。

以上各書，無論學礦學工程學……皆須一讀。若並此未讀，眞不能認爲中國學人矣。

* * * *

一是治國學雜話：

學生做課外學問，是最必要的。若只求講堂上功課及格，便算完事，那麽，你進學校，只是求文憑，並不是求學問。你的人格，先已不可問了。再者，此類人一定沒有『自發』的能力，不特不能成爲一個學者，亦斷不能成爲社會上治事領袖人才。

課外學問，自然不專指讀書如試驗，如觀察自然界，……都是極好的。但讀課外書，最少要算課外學問的主要部分。一個人總要養成讀書趣味。打算做專門學者，固然要如此，打算做事業家，也要如此。因爲我們在工廠裏在公司裏在議院裏在……裏做完一天的工作出來之後，隨時立刻可以得着愉快的伴侶，莫過於書籍，莫便於書籍。

但是將來這種愉快得着得不着，大概是在學校時代已經決定。因爲必須養成讀書習慣，纔能嘗着讀書趣味。人生一世的習慣，出了學校門限，已經鐵鑄成了。所以在學校中不讀課外書以養成自己自動的讀書習慣，這個人簡直是自己剝奪自己終身的幸福。

讀書自然不限於讀中國書。但中國人對於中國書，最少也該和外國書作平等待遇。你這樣待遇他，他給回你的愉快報酬，最少也和讀外國書所得的有同等分量。

中國書沒有整理過，十分難讀，這是人人公認的。但會做學問的人，覺得趣味就在這一點。吃現成飯，是最沒有意思的事，是最沒有出息的人纔喜歡的。一種學問，被別人做完了四平八正的編成教科書樣子給我讀，讀去自然是毫不費力。但從這不費力上頭，結果便令我的心思不細緻不刻入。專門喜歡讀這類書的人，久而久之，會把自己創作的才能汩沒哩！在紐約芝加哥筆直的馬路嶄新的洋房裏舒舒服服混一世，這個人一定是過的毫無意味的平庸生活。若要過有意味的生活，須是哥命布初到美洲時。

中國學問界，是千年未闢的礦穴，礦苗異常豐富。但非我們親自絞腦筋絞汗水，却開不出來。翻過來看，只要你絞一分腦筋一分汗水，當然還你一分成績，所以有趣。

所謂中國學問界的礦苗，當然不專指書籍。自然界和社會實況，都是極重要的。但書籍為保存過去原料之一種寶庫，且可以為現在實測各方面之引線。就這點看來，我們對於書籍之浩瀚，應該歡喜感謝他，不應該厭惡他。因為我們的專業比方要開工廠，原料的供給，自然是越豐富越好。

讀中國書，自然像披沙揀金，沙多金少。但我們若把他作原料看待，有時尋常人認為極無用的書籍和語句，也許有大功用。須知工廠種類多着呢。一個廠裏頭還有許多副產物哩。何止金有用，沙也有用。

若問讀書方法，我想向諸君上一個條陳：這方法是極陳舊的極笨極麻煩的。然而實在是極必要的。什麼方法呢？是鈔錄或筆記。

我們讀一部名著，看見他徵引那麼繁博，分析那麼細密，動輒伸着舌頭說道：這個人不知有多大記憶力，記得許多東西，這是他的特別天才，我們不能學步了。其實那裏有這回事。好記性的人不見得便有智慧；有智慧的人比較的倒是記性不甚好。你所看見者是他發表出來的成果，不知他這成果原是從銖積寸累困知勉行得來。大抵凡一個大學者平日用功，總是有無數小冊子或單紙片，讀書看見一段資料覺其有用者，立刻鈔下。（短的鈔全文，長的摘要記書名卷數葉數）資料漸漸積得豐富，再用眼光來整理分析他，便成一篇名著。想看這種痕跡，讀趙甌北的廿二史劄記，陳蘭甫的東塾讀書記，最容易看出來。

這種工作，笨是笨極了，苦是苦極了。但真正做學問的人，總離不了這條路。做動植物的人，懶得採集標本，說他會有新發明，天下怕沒有這種便宜事。

發明的最初動機在注意，鈔書便是促醒注意及繼續保存注意的最好方法。當讀一書時，忽然感覺這一段資料可注意，把他鈔下，這件資料，自然有一微微的印象印入腦中，和滑眼看過不同。經過這一番後，過些時碰着第二個資料和這個有關係的，又把他鈔下，那注意便加濃一度，經過幾次之後，每翻一書，遇有這項資料，便活跳在紙上，不必勞神費力去找了。這是我多年經驗得來的實況。諸君試拿一年工夫去試試，當知我不說謊。

先輩每教人不可輕言著述，因為未成熟的見解公布出來，會自誤誤人，這原是不錯的。但青年學生「斐然有述作之

志』也是實際上鞭策學問的一種妙用。譬如同是讀文獻通考的錢幣考和各史食貨志中錢幣項下各文，汎汎讀去，沒有什麼所得。倘若你一面讀一面便打主意做一篇中國貨幣沿革考，這篇考做的好不好另一問題，你所讀的自然加幾倍受用了。譬如同讀一部荀子，某甲汎汎讀去，某乙一面讀一面打主意做部荀子學案，讀過之後，兩個人的印象深淺，自然不同。所以我很獎勵青年好著書的習慣。至於所著的書，拿不拿給人看，什麼時候纔認做成功，這還不是你的自由嗎？

每日所讀之書，最好分兩類：一類是精讀的，一類是涉覽的。因爲我們一面要養成讀書心細的習慣，一面要養成讀書眼快的習慣。心不細則毫無所得，等於白讀；眼不快則時候不穀用，不能博搜資料。諸經諸子四史通鑑等書，宜入精讀之部，每日指定某時刻讀他，讀時一字不放過，讀完一部纔讀別部。想鈔錄的隨讀隨鈔。另外指出一時刻，隨意涉覽。覺得有趣，注意細看；覺得無趣，便翻次葉。遇有想鈔錄的，也俟讀完再鈔，當時勿礙其機。

諸君勿因初讀中國書勤勞大而結果少，便生退悔。因爲我們讀書，並不是專向現時所讀這一本書裏頭現錢現貨的得多少報酬。最要緊的是涵養讀書的習慣和磨鍊出讀書的腦力。青年期所讀各書，不外借來做達這兩個目的的梯子。我所說的前提倘若不錯，則讀外國書和讀中國書當然都各有益處。外國名著，組織得好，易引起趣味；他的研究方法，整整齊齊擺出來，可以做我們模範；這是好處。我們滑眼讀去，容易變成享現成福的少爺們，不知甘苦來歷，這是壞處。中國書未經整理，一讀便是一個悶頭棍，每每打斷趣味，這是壞處。逼着你披荊斬棘，尋路來走，或者走許多冤枉路（只要走路斷無冤枉，走錯了回頭，便是絕好教訓。）從甘苦閱歷中磨鍊出智慧，得苦盡甘來的智慧，那智慧和趣味却最真切。這是好處。

還有一件：我在前項書目表中，有好幾處寫『希望熟讀成誦』字樣，我想諸君或者以爲甚難，也許反對說我頑舊。但我有我的意思，我並不是獎勵人勉強記憶。我所希望熟讀成誦的有兩種類：一種類是最有價值的文學作品；一種類是有益身心的格言。好文學是涵養情趣的工具，做一個民族的分子，總須對於本民族的好文學十分領略，能熟讀成

誦，纔在我們的『下意識』裏頭，得着根柢，不知不覺會『發酵』有益身心的聖哲格言，一部分久已在我們全社會上形成共同意識。我既做這社會的分子，總要徹底了解他，纔不至和共同意識生隔閡。一方面我們應事接物時候，常常仗他給我們的光明，要平日摩得熟，臨時纔得着用，我所以有些希望熟讀成誦者在此。但亦不過一種格外希望而已；並不謂非如此不可。

最後我還專向清華同學諸君說幾句話：我希望諸君對於國學的修養比旁的學校學生格外加功。諸君受社會恩惠，是比別人獨優的。諸君將來在全社會上一定占勢力，是眼看得見的。諸君回國之後，對於中國文化有無貢獻，便是諸君功罪的標準。任你學成一位天字第一號形神畢肖的美國學者，只怕於中國文化沒有多少影響。若這樣便有影響，我們把美國藍眼睛的大博士擡一百幾十位來便彀了，又何必諸君呢？諸君須牢記你不是美國學生，是中國留學生！

* * * *

三是評胡適之的『一個最低限度的國學書目』

胡君這書目，我是不贊成的。因爲他文不對題。胡君說：『幷不爲國學有根柢的人設想，只爲普通青年人想得一點系統的國學知識的人設想。』依我看這個書目，『爲國學已略有根柢而知識絕無系統』的人說法，或者還有一部分適用。我想：清華週刊諸君所想請教胡君的幷不爲此，乃是替那些『除却讀商務印書館教科書之外沒有讀過一部中國書』的青年們打算。若我所猜不錯，那麼，胡君答案相隔太遠了。

胡君致誤之由：第一在不顧客觀的事實，專憑自己主觀爲立腳點。胡君正在做中國哲學史，中國文學史，這個書目正是表示他自己思想的路徑和所憑藉的資料。（對不對又另是一問題，現在且不討論）殊不知一般青年，幷不是人人都要做哲學史家文學史家。不是做哲學史家文學史家，這裏頭的書什有七八可以不讀。眞要做哲學史文學史家，這些書却又不彀了。

胡君第二點誤處，在把應讀書和應備書混爲一談，結果不是個人讀書最低限度，却是私人及公共機關小圖書館之最低限度。（但也不對，只好說是哲學史文學史家私人小圖書館之最低限度。）殊不知青年學生（尤其清華）正

苦於跑進圖書館裏頭不知讀什麼書纔好，不知如何讀法，你給他一張圖書館書目，有何用處？何況私人購書談何容易？這張書目如何能人人購置？結果還不是一句空話嗎？

我最詫異的：胡君爲什麼把史部書一概屛絕！一張書目名字叫做『國學最低限度』，裏頭有什麼三俠五義九命奇寃，却沒有史記漢書資治通鑑，豈非笑話？若說史漢通鑑是要『爲國學有根柢的人設想』纔列舉，恐無此理。若說不讀三俠五義九命奇寃便彀不上國學最低限度，不瞞胡君說，區區小子便是沒有讀過這兩部書的人。我雖自知學問淺陋，說我連國學最低限度都沒有，我却不服。

平心而論，做文學史（尤其做白話文學史）的人，這些書自然該讀。但胡君如何能因爲自己愛做文學史便強一般青年跟着你走？譬如某人喜歡金石學，儘可將金石類書列出一張系統的研究書目；某人喜歡地理學，儘可以將地理類書列出一張系統的研究書目。雖然只是爲本行人說法，不能應用於一般。依我看胡君所列各書大半和金石萃編愙齋集古錄殷墟書契考釋（金石類書）水道提綱，朔方備乘元史譯文證補（地理類書）等等同一性質。雖不是不應讀之書，却斷不是人人必應讀之書。（胡君覆淸華週刊信說：『我的意思是要一班留學生知道元曲選等是應該知道的書。』依着這句話，留學生最少也該知道殷墟書契考釋朔方備乘……是應該知道的書。那麼，將一部四庫全書總目搬字過紙更列舉後出書千數百種便了，何必更開最低限度書目？須知「知道」是一件事，「必讀」又別是一件事。）

我的主張，很是平淡無奇。我認定史部書爲國學最主要部分。除先秦幾部經書幾部子書之外最要緊的便是讀正史通鑑宋元明紀事本末和九通中之一部分，以及關係史學之筆記文集等，算是國學常識，凡屬中國讀書人都要讀的。有了這種常識之人不自滿足，想進一步做專門學者時，你若想做哲學史家，文學史家，你就請教胡君這張書目。你若想做別一項專門家，還有許多門我也可以勉強照胡君樣子替你另開一張書目哩。

胡君對於自己所好的兩門學問研究甚深，別擇力甚銳，以爲一般青年也應該如此，不必再爲別擇，所以便把許多書目臚列出來了。試思一百多册的正誼堂全書千篇一律的

『理氣性命』叫青年何從讀起？何止正誼堂，卽以浙刻二十二子論，告訴青年說這書該讀，他又何從讀起？至於其文學史之部所列全上古三代秦漢三國六朝文，全漢三國晉南北朝詩，古文苑，續古文苑，唐文粹，全唐詩，宋文鑑，南宋文範，南宋文錄，宋詩鈔，宋六十家詞，四印齋宋元詞，彊邨所刻詞，元曲選百種，金文最，元文類，明文在，列朝詩集，明詩綜，六十種曲等書，我大略估計，恐怕總數在一千册以上，叫人從何讀起？青年學生因爲我們是『老馬識途』虛心請教，最少也應告訴他一個先後次序。例如唐詩該先讀某家後讀某家，不能說你去讀全唐詩便了。宋詞該先讀某家後讀某家，不能說請你把王幼霞朱古微所刻的都讀。若說你全部讀過後自會別擇，誠然不錯。只怕他便索性不讀了。何況青年若有這許多精力日力來讀胡君指定的一千多册文學書，何如用來讀二十四史九通呢？

還有一層：胡君忘却學生沒有最普通的國學常識時，有許多書是不能讀的。試問連史記沒有讀過的人，讀崔適史記探源，懂他說的什麼？連尙書，史記，禮記，國語沒有讀過的人，讀崔述考信錄，懂他說的什麼？連史記，儒林傳，漢書藝文志沒有讀過的人，讀康有爲新學僞經考，懂他說的什麼？這不過隨手舉個幾例，其他可以類推。例如有一位學生，(假定還是專門研究思想史的學生)敬謹遵依胡君之教，順着他所列書目讀去，他的書目明明沒有尙書史記漢書這幾部書，你想這位學生，讀到崔述康有爲崔適的著述時，該怎麼樣狼狽呢？胡君之意，或者以這位學生早已讀過尙書史記漢書爲前提，以爲這樣普通書，你當然讀過，何必我說。那麼，四書更普通，何以又列入呢？總而言之，尙書史記漢書資治通鑑爲國學最低限度不必要之書，正誼堂全書……綴白裘……兒女英雄傳……反是必要之書，眞不能不算石破天驚的怪論。(思想史之部，連易經也沒有。什麼原故，我也要求胡君答覆。)

總而言之，胡君這篇書目，從一方面嫌他罣漏太多；從別方面看，嫌他博而寡要，我認爲是不合用的。

We have just received a fresh supply of the following books:

		Price (*Subject to our Monthly Discount*)
Stratton:	Anger: Its Moral & Religious Significance	$ 5.63
Norton:	Constitution of the United States	5.00
Lea:	History of Inquisition, Middle Age I	6.25
,,	,, ,, ,, ,, II	6.25
,,	,, ,, ,, ,, III	6.25
,,	,, ,, ,, Spain I	6.25
,,	,, ,, ,, ,, II	6.25
,,	,, ,, ,, ,, III	6.25
,,	,, ,, ,, ,, IV	6.25
,,	,, ,, ,, Spanish Dependencies	6.25
Van Loon:	Story of Mankind	5.50
Hertzler:	History of Utopian Thought	7.50
Cox:	The Problem of Population	6.25
Li:	*Central and Local Finance in China*	4.80
Brissenden:	Labor Turnover in Industry	8.75
Wells:	Outlines of History	12.50
,,	A Short History of the World	10.00
Hadley:	Economic Problems of Democracy	3.75

The stock is limited. Send in your order before it is too late.

Sales Office

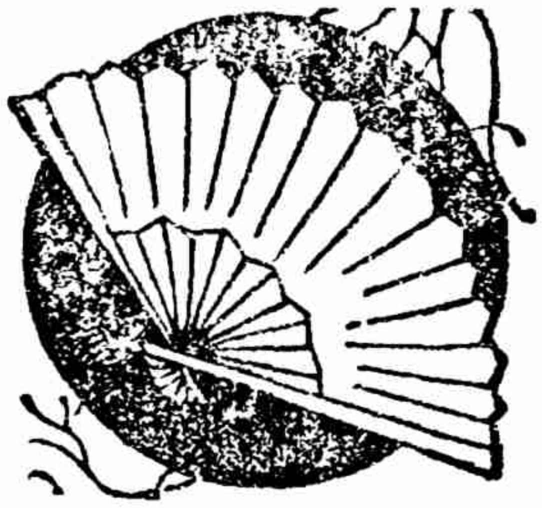
COMMERCIAL PRESS, LIMITED

Honan Road, Shanghai

▲扇面影印名人書畫

▲扇骨均經名工雕琢

本館以多年製扇之經驗力圖改進每年出品精益求精茲將本年所出種數及價目略列於下愛用者倘祈早購



商務印書館

精製

紈摺扇

摺扇　五彩石印二十七種　一角八分至九角八分
　　　珂羅版印六十二種　四角至二元九角八分

女扇　彩色石印三種　[illegible]角一分至九角八分

紈扇　彩色石印二種　三角七分至六角九分

價單函索即寄　躉批格外從廉

時事日誌

中國之部

三月十六日

◉中英威海衞交涉移京辦理後，本日由梁如浩與英代表爲第一次接洽。

◉京東農民二千餘人向公府請願罷免河工督辦吳毓麟。

同　十七日

◉張宅會議決定內閣總復職，派程克赴天津挽高吳劉三閣員入京。

同　十八日

◉廣東駐江門陳德春軍被孫系陳策等暗襲繳械。

同　十九日

◉張紹曾決循保洛意下閩粵命令，實行總復職。

◉孫文任李烈鈞爲閩贛邊防督辦，令李部移駐閩南，以所遺潮汕防地歸許崇智回粵軍隊駐紮。

同二十日

◉明令：特派沈鴻英督理廣東軍務善後事宜，楊希閔幫辦廣東軍務善後事宜，林虎爲潮梅護軍使兼任粵軍總指揮，陳炯光爲廣東陸軍第一師長，鍾景棠爲廣東陸軍第二師長，黃業興爲廣東陸軍第一混成旅長，王定華爲廣東陸軍第二混成旅長，温樹德爲駐粵海軍艦隊司令。特派孫傳芳督理福建軍務善後事宜，王永泉幫辦福建軍務善後事宜，臧致平爲漳廈護軍使。

◉又令：張英華爲幣制局總裁，李根源爲全國國貨展覽會總裁，徐佛蘇爲全國財政討論委員會委員長。

◉公布國幣型式。

◉准岑春煊電請，殷汝驪免通緝。

同　二十一日

◉北京八政團接洽不信任張內閣案。

◉特派林俊廷暫行兼代廣西省長。

◉指令准將新疆廸化南關一帶闢爲

商埠。

同　二十二日

●駐外各使因使館經費被欠多月，聯合向外交部總辭職。

●署外交總長黃郛單獨辭職。

同　二十三日

●江西省長謝遠涵開缺另候任用，任徐元誥爲江西省長，未到任以前特任陶家瑤署理。

●特派謝遠涵爲江西全省官礦督辦，李傳業爲皖南鎮守使。

●明令前派劉冠雄、朱泮藻赴福建鎮撫宣慰，現在閩局已定，應着即日回京。

同　二十四日

●上海全國學生總會在法租界開會，被法領事飭捕封閉。

同　二十五日

●上海市民因中日交涉，舉行游行大會，主張否認二十一條，如約收回旅大，並以經濟絕交爲抵制日本手段。全國各省各埠先後響應。

●指令慰留外交總長黃郛，給假十日，以次長沈瑞麟暫代部務。

同　二十六日

●沈鴻英、楊希閔電辭北京任命。

●豫匪復熾，靳雲鶚派兵進勦，擊散數股。

●特派王正廷籌辦中俄交涉事宜。——王寵赴保洛蘇奉籌商進行辦法。

●李思浩准免通緝。

●楊森攻克梁山，但懋辛退重慶。

同　二十七日

●北京全國商會聯合會之內外債審查會成立。

●派張維鏞爲全國國貨展覽會會長，王文典爲副會長。

同　二十八日

●沈鴻英表示遵孫文令移防西江，設司令部於肇慶。

●丁槐出京南下，擬往粵疏通孫文。

同　二十九日

●接收魯案未了各事中日最後協定，在青島簽字。

●北京商聯會爲中日二十一條交涉電請各國政府商民援助。

●特派張福運爲北京交通大學校長，劉式訓爲唐山交通大學校長。

●公布修正縣知事審理訴訟暫行章程四十四條。農商部訂定暫行工廠通則二十八條。

同　三十日

●上海商界向日本領事請求轉呈日政府取消二十一條。

同　三十一日

●財政總長劉恩源在閣議提出推翻國內公債基金。財政次長蘇錫第因不贊成劉恩源楊壽枏推翻內債基金辦法辭職，以張競仁代理。

●王寵惠顧維鈞王正廷應曹錕之邀赴保定。

●法制局長王耒印鑄局長曹秉章開缺，以易宗夔趙翰綸分別繼任。

外國之部

一九二三年三月十六日

●英國工黨國會議員公舉阿丹森湯姆邵白克斯登爲正式代表調查魯爾情形。

●德政府禁止德人向佔領當道繳納貨稅，並禁止德人以協約國執照辦法買賣貨物。協約國高等委員會核准將新近佔領土地之行政權移交佔領軍司令。

●土國答覆協約國之牒文，於本日送到倫敦，願在歐洲擇地開會，再議和約。

●法國汽車團橫斷薩哈拉沙漠計畫成就。

同　十八日

●俄國及立陶宛政府並東加里西亞代表團以大使會議將維爾拉割予波蘭足以危及歐洲和平，提出抗議。

同　十九日

●萬國商會大會在羅馬開會。

同　二十日

●喬治亞復起騷亂，近曾槍斃二百餘人，內有政治犯多人。

●法比當道諭令續行逐出魯爾德員一百八十四人，停閉德報二十一家。

同　二十一日

●協約國代表在倫敦開會，討論土國答案。

●法國國會外交委員會接受華會海軍公約之報告書，贊成批准此約，但僅以一九三五年止之時期內爲有效。

同　二十二日

●德總理古諾偕國防總長郵政部長，同往巴威略，在巴威略議會演說，謂中央政府之勝利，繫於聯邦之後援。

●協約國委員會開會討論美國佔領軍經費償還辦法，以建議交美代表。議令德國付英金四千八百萬磅，分十二年償清。

同　二十三日

●萬國商會大會通過舉行萬國經濟會議之建議。

●德國普魯士邦搜見希圖反動，推翻現政府之祕密團體。

同　二十五日

●萬國商會大會閉幕。

同 二十六日

●法政府以牒文請瑞士政府從速實施一九二一年八月七日兩國所訂自由區域條約。(按瑞士公民大會於本年二月十八日曾以大多數拒絕此約,今法政府仍有此牒,故輿論大以爲異。)

●安斯坦於去年五月被舉爲國際聯盟知識合作委員會委員,今辭職不就。

同 二十七日

●俄國天主教主教西泊來克及教長布提維賚因反抗勞農政府廢除教堂沒收款項之命令一案均判定死刑。其餘教士監禁十年至三年不等。波蘭英國人士大爲忿怒。

●法人查見德人關稅秘密辦事處,拘獲職員二十五人。

同 二十九日

●美法要求蘇俄政府寬恕諸教士。巴西亦電至國際聯盟,反對蘇俄判教士死刑。

同 三十日

●俄政府將天主教西泊克萊之死刑改爲徒刑十年,布提維賚死刑則已確定。

●英國開釋埃及國民黨領袖柴魯爾。

同 三十一日

●法人又在魯爾查獲大批款項約一百萬萬馬克,四十萬法郎,乃德人謀運入魯爾以維持德人對法抵抗力者。

●法人佔據克虜伯廠汽車製造部,與廠工爭鬬,廠工死十一人,傷三十五人。

●保加利亞高等法庭判決保國參戰時在職大員之罪名。保相拉杜斯拉伏夫及其餘閣員處終身監禁,其餘負責軍官處監禁及罰金不等。

文藝界

文學家創作之多

近人嘗以『粗製濫造』譏刺時下著作家。實則文人出品衆多,足證其表現能力豐富,決不能謂爲不良之現象。大概自古作家,畢生著述汗牛充棟而能傳世者則不過數十種或數種而已。可見著作之有永久價值否,後世自有定評,初不必以出產過多玉石相混爲慮也。英人般納得(Arnold Bennett)之日記中自述於去年一年中共成三十三萬五千三百四十字,計論文長短篇小說二百二十四種,大半已經刊印成書。由是則般納得平均約每日成著作一種,可見其創作力之富矣。(化魯)

原文献残缺